

الخريطة الفكريّة الإيرانيّة عشيّة الثورة

دراسةٌ اجتماعيّة معرفيّة

حميد پارْسا نِيَا

تعريب: خليل زامل العِصامي

حميد پارسا نيا

من إيران، درس في قم وجمع بين الاشتغال في العلوم الدينية والعلوم الإنسانيّة، يشغل حاليًا عضويّة اللجنة العليا للثورة الثقافيّة.
- اشترك في عضوية عدد من الفرق البحثيّة.
- تولّى رئاسة جامعة باقر العلوم في قم مدّة أربع سنوات.
- له عدد من الكتب والدراسات المنشورة في المجلات العلميّة وقد ترجِم عدد منها إلى العربيّة.
- من كتبه:
- علم وفلسفه، طهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی.
- حقیقت و دموکراسی، طهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- سکولاریسم، مبانی معرفتی وسیمای اجتماعی سکولاریسم ومعنویت، طهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- جامعه شناسی معرفت وعلم، طهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پلورالیسم: زمینه های عقیدتی واجتماعی، طهران، نشر وپژوهش معناگرا.
- عرفان و سیاست، حمید پارسانیا، قم، بوستان کتاب.
- هستی وهبوط، طهران، دفتر نشر

الخريطة الفكرية

الإيرانية عشية الثورة

حميد پارسا نيا

الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة

دراسة اجتماعية معرفية

تعريب

خليل زامِل العِصامي



المؤلّف: حميد پارسا نيا

الكتاب: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة: دراسة اجتماعية معرفية

تعريب: خليل زامِل العِصامي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2012

الناشر الإيراني: دفتر نشر معارف

العنوان الأصلي: حديث پيمانه

ISBN: 978-9953-538-96-9

The Iranian Intellectual Map On
The Eve Of The Revolution

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية ماميا ط 5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

كلمة المركز 7

الفصل الأوّل: الدين والعصبيّة 31

1 ـ التيار الديني وتيار الاستبداد 33

2 ـ العصبيّة وآثارها بعد صدر الإسلام 51

3 ـ التشيّع والذبّ عن التراث الديني 73

4 ـ الواقع الاجتماعي للتشيّع من العهد الصفوي إلى العهد القاجاري 113

الفصل الثاني: الغرب والتغرب الفكري 151

1 ـ الأسس والمشكلات المعرفيّة للغرب 153

2 ـ التفرعن، الإباحيّة، والقوميّة ومدينة الجماعة 177

3 ـ إنفصال العلم عن القِيَم، والدين عن السياسة 191

4 ـ المُسْتَعْمِر والمُستَعْمَر 231

الفصل الثالث: التنوّر الفكريّ والاستبداد الاستعماريّ 269

1 ـ ظهور التَنوير الفكري والتنظيمات الماسونيّة 271

2 ـ التَنوّر الفكري من المنافسة حتى الاقتدار 305

3 ـ قوى إيران الاجتماعيّة في عشرين سنة 339

الفصل الرابع: التراث الدينيّ والتجديد الدينيّ 367

1 ـ القوى الاجتماعيّة في إيران منذ عام 1963 إلى 1979م (= 1342 إلى 1357 هجري شمسي) 369

2 ـ خصوصيّات التنوير الدينيّ في إيران 379

3 ـ تاريخ حركات التجديد الدينيّ في إيران 393

4 ـ التيارات التنويريّة الدينيّة في إيران 411

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

الثورات حالة من الحالات المهمّة التي تعرض لمسيرة الحياة الاجتماعية للإنسان. والتاريخ خيرُ شاهدٍ على تأثير الثورات في إعادة بناء المجتمع وتطوّره. وقد شهد القرن الماضي ثوراتٍ عدّة، في مختلَف أنحاء العالم؛ وقد ختم القرن الماضي ثوارته بالثورة الإسلاميّة التي حصلت في إيران. وقد حامت حول هذه التجربة الكثير من الأسئلة، والاستفسارات؛ وكذلك دارت حولها الكثير من المناقشات، كالسؤال عن من يقف وراءها، ومن زرع بذرتها الأولى؟ والسؤال عن طبيعة الفكر الذي كان يحمله الثوّار؟ والسؤال عن مدى نجاحها في الوصول إلى الأهداف وتحقيقها الشعارات التي رفعتها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا غرض لنا في حصرها في هذه الكلمة الموجزة.

ومن الأسئلة المطروحة، والتي يسأل الإيرانيون أنفسهم عنها فضلاً عن غيرهم، مثلاً: أيُّ تيّارٍ لعب الدور الأساس على الساحة

الإيرانية إبّان الثورة. فهل كان التيّار الديني هو الرائد، أم أنّ التنظير للثورة ما كان ولن يكون من اهتمامات هذا التيّار؟وهل أنّ الثورة على المستوى الفكري قامت على أكتاف قومٍ آخرين، يسمّون أنفسهم بتيّار التنوير الدينيّ بكلّ ممثليه المعروفين في الساحة الثقافية الإيرانية؟ وعلى المستوى العملي، مَن قدّم التضحيات في سبيل إنجاح الثورة؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، ومعرفة حيثيات المجريات التي حصلت، وكشف مدى مساهمة كلّ تيّار فيها، لا بدّ من البحث عن جذور هذه التيّارات ومدى امتداد هذه الجذور في العقل الجمعي الإيرانيّ؛ وذلك لأنّ الثورات لا يمكن دراستها في لحظة الحدث، دون الالتفات إلى التراكمات الاجتماعية والتي تشترك في تكوينها مختلف أطياف المجتمع.

وهذا هو ما تسعى هذه الدراسة للكشف عنه؛ إذ حاول الكاتب العودة إلى الأسس المعرفية والاجتماعية التي بنى عليها كلُّ تيّارٍ بناءه المعرفي، واستند إليه في عمله الاجتماعي؛وكذلك بحث المؤلف في الخلفية التاريخية لكلّ منها، والإضاءة على الحيثيات التي ساهمت في وجود هذه التيّارات، أو تقويتها، أو تضعيفها...

وقد حصر الكاتب دراسته بين تيّارات ثلاثة: تيّار السلطة، تيّار التنوير بنسختيه الفكريّة العامة ونسخته الدينيّة، والتيّار الديني. وقد حاول الكاتب البحث في الجذور البعيدة التي يمتدّ إليها كل من هذه التيّارات، كالبحث عن جذور التيّار الديني في تربة التراث الإسلاميّ، والبحث عن جذور تيّار التنوير في تربة الفكر الغربيّ.

ومن هذه الجهة، نستطيع القول إنّ الكتاب يحوي في طيّاته الكثير من الأمور المهمّة، سواء على مستوى تاريخ إيران الاجتماعيّ والسياسيّ، أو على المستوى الثقافي المعرفي لأطيافها. وهو ما

يوضّح الصورة أمام القارئ، ويسهّل عليه رؤية ما وراء الثورة. وإذ يقدّم مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي هذه الدراسة إلى قرّاء اللغة العربيّة مترجمة عن الأصل الفارسيّ، يتمنّى أن يجد فيها القرّاء الأعزّاء إضاءة على مساحة لم تكن تحت الضوء، وإضافة إلى المكتبة العربيّة تستحقّ الجهد الذي بُذِل في سبيل إنجازها، أصلاً وتعريباً.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الناشر الإيراني

شهد العالم على مدى العقود الثلاثة المنصرمة، ظاهرة عميقة وفريدة من نوعها، اسمها الثورة الإسلاميّة في إيران.

ولا نشك في أنّ التغيير الذي حصل في النظام الاجتماعي الإيراني عام 1979م. يختلف اختلافاً جذريّاً عن التغييرات التي تحصل في البُنى السياسيّة، والنُظم الحكوميّة في البلدان الأخرى. فقد أدّت هذه الظاهرة إلى تغيير النظام الاجتماعي السائد في البلاد تغييراً تامّاً، ليحلّ محلّه نظام جديد يختلف عنه اختلافاً كلّياً في الأهداف، والقِيَم، والتكوين.

والغاية الأساسيّة والأصيلة لهذا النظام الجديد كانت إحياء الإسلام وبعث القِيَم الدينيّة في المجتمع الذي كان على مدى سنوات طويلة، يقبع تحت سلطة، وتحكّم أصحاب الأموال والنفوذ.

وإلى جانب هذه الغاية الكبرى، كانت تطرح قضايا أخرى نظير العدالة الاجتماعيّة، والتحرّر، والاستقلال على الصعيد السياسي،

والاقتصادي، والثقافي، والفكري، وما إلى ذلك، وكلّها ذات طابع ديني. وكان قائد الثورة، وأنصارها يتطلّعون من وراء حركتهم هذه إلى إرساء مرتكزات نظام سياسي، يقوم على الأحكام الإلٰهيّة. وقد شارك في هذه الحركة الجماهيريّة الكاسحة جميعُ أبناء الشعب الإيرانيّ، بكلّ فئاته وشرائحه، بغضّ النظر عن توجّهاتهم الفكريّة والاعتقاديّة. إلّا أن الإسلام كان هو جوهر هذه الثورة والعامل الأساس فيها، والاتجاه العام الغالب عليها. وهذه السِمة التي لم تتّصف بها أيّ ثورة من الثورات الكبرى في العالم بهذه السِعة والشموليّة، دفعت بالمئات من المفكّرين والباحثين إلى التنقيب، والبحث، والسعي إلى تحليل هذه الثورة الإسلاميّة عبر آلاف الكتب، والمقالات.

ومن الميادين التي استقطبت اهتمام أصحاب النظر في تحليل الثورة الإسلاميّة العارمة، معرفة القوى الاجتماعيّة والسياسيّة التي شاركت فيها سواء أكانت قوىً دينيّة، أم أشخاصاً متنوّرين، أم تنظيمات، أم أحزاباً وجماعات مختلفة.

والكتاب الذي بين أيديكم من المصادر التي تصبّ في سياق الهدف المذكور آنفاً، وهو من تأليف سماحة الشيخ حميد بارسانيا.

وهذا البحث يتناول بشكل موسّع تحليل القوى الاجتماعيّة والسياسيّة، والتي كان لها حضور في المشهد الإيرانيّ قبل اندلاع الثورة الإسلاميّة؛ مع تبيين هويّة كلّ منها، وجذورها التاريخية، ومصادر قوّتها، وعوامل ظهورها وأفولها.

نأمل أن يكون خطوة مؤثّرة في حصول الباحثين وذوي الاهتمام بالأبحاث الاجتماعيّة والسياسيّة، على تحليل واقعيّ ومعرفة صحيحة عن الثورة الإسلاميّة في إيران.

الناشر

المقدّمة

الثورة تغيير اجتماعيّ، ولكن ليس كلّ تغيير ثورة. فالكثير من التغييرات الاجتماعيّة التي تطرأ على حياة الناس يومياً، وتؤثّر في أسلوب حياتهم وسلوكهم بفعل عوامل مختلفة سياسيّة، أو اقتصاديّة، أو سكانيّة، أو جغرافيّة، لا ينطبق عليها مفهوم الثورة.

وعليه فما هو نمط التغيير الاجتماعي الذي نطلق عليه تسمية الثورة؟ وهل الثورة ـ كما يتصوّر الكثيرون ـ تتلازم بالضرورة مع العنف أو التغيير الفجائي؟ وهل كلّ تغيير يقترن بالصراع والنزاع الاجتماعيّ، وينتهي بتبدُّل الهيئة الحاكمة يُسمّى ثورة؟

في الواقع، هذا أمر غير صحيح. فلو كان كذلك لأُطلقت تسمية الثورة على جميع الصراعات القوميّة، والنزاعات العرقيّة، والانقلابات السياسيّة التي يقوم بها أفراد، أو أُسَرٌ، أو أحزاب، وتتمخّض عنها آثار اجتماعيّة.

من هنا، فإنّ الثورة الاجتماعيّة تنطوي على مفهومَيْ الثورة والمجتمع، وتعريفها يتفرّع عن معرفة المجتمع وحقيقته. إنّ كلّ مجتمع يحتوي على مكوِّن ونظام سلوكي؛ وكلّ نظام يتألّف من

أعضاء، وأفراد كثيرين تجمعهم منظومة سلوكيّة منسجمة؛ ويُقسم كلّ نظام أو مكوّن إلى قسمين: تكويني واعتباري.

ـ النظام التكويني موجود بمعزل عن الإرادة البشريّة، وهو شبيه بالنظام الموجود في النبات أو في جسم الإنسان. فلكلّ خليّة من الخلايا الموجودة في نظام حياة النبات أو الإنسان دور معيّن، ووظيفة خاصّة.

ـ أمّا النظام الاعتباري فينشأ من وعي، وبفعل إرادة بشريّة. ومثال ذلك: نظام المرور أو النظام التعليمي. فالنظام الخاص الموجود في حركة الأفراد في الشوارع يؤلّف النظام المروريّ، الذي يتكوّن بإرادة الناس وسلوكهم. وكذا النظام في قاعة الدرس؛ هو ذو تكوين اعتباري وإرادي، ووجوده قائم بسلوك الأفراد الموجودين فيه، وبالدور الذي يؤدّيه كلّ واحد منهم. فالطالب يؤدّي في الصف دوراً؛ لكي يتعلّم الدرس. والأستاذ أيضاً يقوم بالبحث والحوار حول الموضوع الذي يتناسب مع ذلك الدرس. وكلّ هذه السلوكيّات التي تطبع النظام التعليمي تعتمد على إرادة وفعل أعضائه؛ غير أنّ نظام أجسام الأفراد الحاضرين في قاعة الدرس لا يجري وفقاً لإرادة الإنسان، فالإنسان قادر فقط على معرفة تلك الأشياء واكتشاف علاقاتها.

لنضرب مثلاً: الشجرة المغروسة في باحة الجامعة؛ فهي كانت موجودة قبل أن تطأ أقدام الطلاب أرض الجامعة، وقبل أن يتعرّفوا عليها، وستبقى موجودة بعدهم أيضاً؛ في حين أنّ قاعة الدرس ونظام الجامعة لا يتحقق بدون وعي الإنسان وإرادته.

ويتصف النظام الاجتماعيّ بطابع إرادي وبشري، ويتبلور من خلال وضع قوانين، وقرارات تُصاغ استجابة لإرادة الإنسان. من هنا فإنّ قراراته وقوانينه اعتباريّة وإراديّة؛ ولكن تنتج منها آثار تكوينيّة تقع

خارج نطاق إرادة الإنسان. نذكر من ذلك على سبيل المثال: شكل الإناء الخزفي، فهو يأتي وفقاً لإرادة الخزّاف الذي يصنع كما يشاء حِبّاً أو قدحاً، تبعاً لمقدار الطين الذي يستعمله؛ ثم إنّ ما يترتّب على المصنوع لا يخضع لإرادة أو اعتبار الإنسان؛ وذلك لأنّ سعة القدح أقل من سعة الحِبّ؛ فالأول يروي فرداً، بينما الثاني يروي جماعة.

الأمر نفسه ينطبق على نظام المرور الذي يوجد نتيجة توافق الناس، ومن خلال التعليمات التي تضعها إدارة المرور. غير أنّ النُظم المروريّة المختلفة تنتج منها آثار شتّى؛ إذ بعضها يؤدي إلى زيادة سرعة السير على مسارات معيّنة، بينما البعض الآخر يقلّل سرعة السير على تلك المسارات نفسها.

ويتّسق نظام أي مؤسّسة تعليميّة بفعل الاعتبارات الاجتماعيّة لأفرادها. وكلّ مؤسّسة تدرّب عدداً معيّناً من الأفراد في مجالات محدّدة، وفي أدوار زمانية متناوبة، تبعاً لطبيعة النِظام السائد فيها؛ ولهذا السبب لا يُرتجى من معهد تعليمي يدرّس اللّغة أن يدرّس دروساً أخرى.

وهكذا الحال بالنسبة إلى النُظم الاجتماعيّة المختلفة؛ إذ إنّها توفّر للأفراد، أو الجماعات البشريّة المختلفة معطيات متنوّعة في المجالات التعليميّة، والاعتقاديّة، والسياسيّة، والسكّانية، والصحيّة المختلفة، وهذا ما يكشف عن سرّ تبلور كيانات اجتماعيّة مختلفة. فالنظام الاجتماعي يتشكّل وفقاً لإرادة الإنسان وفعله، وكلّ شخص يشترك بإرادته في نظام معيّنٍ، ويؤدّي دوراً في صياغته. ولكن ونظراً إلى تنوّع النتائج، والأثار المترتّبة على السلوكيّات المختلفة، والنظم المنبثقة منها، نجد كلّ شخص يختار منها سلوكاً خاصاً يتناسب مع تلك الآثار، ويخطو على طريق صياغة نظام يتناسب وذلك السلوك.

فالخزّاف يصنع الأواني الخزفيّة لكثرة الطلب عليها. وإقبال الناس عليها يأتي مِن كونها تسدّ حاجة من حاجات حياتهم.

وشرطة المرور تمنع السير في بعض الشوارع في الاتجاهين، وتسمح به في اتّجاه واحدٍ، حرصاً على انسيابية حركة المرور، ورغبةً في خفض عدد الساعات التي تُصرف على الطرقات. إذاً فالغايات والأهداف المختلفة لها تأثير أساسي في صياغة النُظم والمكوّنات الاجتماعيّة.

والطالب يختار عند دخوله إلى الجامعة الاختصاص الذي يتناسب مع قدراته، وبهذا يشترك في جزء من النظام التعليمي للمجتمع. وهو بطبيعة الحال يفعل ذلك وفقاً لتطلّعاته، بل إنّ كلّ فرد ينظّم سلوكه الاجتماعي بما يتناسب مع الغايات التي يتطلّع إليها في حياته الاجتماعيّة.

في ضوء ما ذُكر، يتبيّن أنّ النظام الاجتماعي القائم هو حصيلة القوى المختلفة المنبثقة من التطلّعات الاجتماعيّة للأفراد. فالنظام الذي يصبو إليه كلّ فرد، هو ذلك الذي يحقّق له أكثر ما يمكن من أهدافه. وكلّ شخص يعيش في ظلّ النظام القائم من خلال النظام المنشود لديه. فإذا كان يتماشى مع أهدافه فإنّه يعمل على تحقيقها عن طريق المشاركة فيه، أمّا إذا كان النظام يحول دون تحقيق هذه الأهداف، فسينفر الفرد منه.

وتتجسّد أهداف الأفراد، وتطلّعاتهم عادة في صور، وأشكال شتّى. فقد تكون خيالاً أو أوهاماً، وقد تكون أفكاراً عقلانيّة، أو إلهامات غيبيّة وسماويّة. وعلى ضوء هذه العناصر نتابع الحديث عن بعض المجتمعات المنشودة أو القائمة:

يصوّر الفارابي وفقاً للصور الذهنيّة المختلفة، أنماطاً اجتماعيّة

مختلفة. ويعتبر النُّظم الموجودة قائمة في قالب واحد منها، أو حصيلة لتركيب وانسجام بعضٍ منها. وبغض النظر عن التقسيمات التي يمكن تصويرها للنُّظم الاجتماعيّة، يتمخّض عن كلّ واحد منها بُعيد قيامه آثار ومسار معيّن. والواقع أنّ آثار وتحوّلات النُظم الاجتماعيّة شبيهة في بعض الجوانب بآثار وتحوّلات النظم التكوينيّة. فبدن الإنسان ومن بداية خلقه وهو جنين وإلى أن يبلغ سن الشباب ثم الكهولة والشيخوخة، يتّصف بنظام ومكوّن واحد. وأمّا التحوّلات التي تطرأ عليه، فهي تغييرات تحصل بمقتضى ذلك النظام في مراحل النموّ المختلفة. وهكذا الحال بالنسبة إلى بذور النبات، فهي ومنذ أن تخضرّ إلى أن تصبح شجرة باسقة وتثمر، وإلى حين تحلّلها وزوالها، تعمل وفق نظام معيّن، وتعيش التحوّلات التي يقتضيها وجودها.

والنبات أو بدن الإنسان، مادام يعمل في إطار نظامه الخاص به، ـ إضافة إلى التغييرات الطبيعيّة الداخليّة التي تناسب تكوينه ـ، فهو يتأثّر بعوامل خارجيّة أيضاً. وبعض هذه العوامل الخارجيّة يزيد نموّها العضوي، وبعضها الآخر يُحدث مؤثّرات وأضراراً تؤدّي إلى تسارع وتيرة موتها. وعلى الرغم من كلّ التحوّلات التي يعيشها النبات أو بدن الإنسان طيلة مدّة حياته، فإنّه يجري وفقاً لنظام واحد. وكلّ التغييرات التي تقع بتأثير عوامل داخليّة أو خارجيّة تأتي في قالب ذلك النظام.

إنّ نطاق التغييرات التي تجري في إطار النظام، تترافق أحياناً مع تغيير كلّ أعضاء ومفاصل النظام. نظير التبدّلات التي تحصل في خلايا جسم الإنسان طيلة سنوات عمره. والتغيير الذي لا يتحمله نظام واحد، هو الذي يطرأ على الغرض والغاية الواحدة الحاضرة في خضم الكثرات المتغيّرة، والسيّالة للنظام.

الغاية الواحدة الموجودة في النبات أو في جسم الإنسان، هي

بقاء ذلك النبات أو الحيوان. وإذا زالت الغاية تحصل تغييرات لا تبرير، ولا توجيه لها في إطار النظام. ويحصل هذا التغيير في مدة زمانيّة قصيرة. وعلى الرغم من اقترانها مع العناصر والأجزاء السابقة، غير أنّها ليست تغييراً في النظام ـ وهو التغيير الذي يقع في داخل النظام ـ وإنّما هي تبدّل في النُظم.

ويجدر القول إنّ التغييرات التي تقع في إطار النظام، يظهر بعضها على شكل أضرار تؤدّي إلى إيجاد اختلال في النظام، وتبعث على شلّ فاعليّته أو تقصير عمره. وبعض هذه التغييرات يصبّ في اتجاه تحسينه، وإصلاحه، وتقويته؛ غير أنّ التغيير الذي يُبدّل أصل النظام يُسمّى موتاً وفناءً. فالإنسان الهَرِم الذي تبدّلت خلايا جسمه مرّات ومرّات طيلة حياته، حصلت أثناء ذلك التبدّل، تغييرات في وجوده ذات مكوّن وجودي واحد؛ ويمكن توجيه تحوّلات حياته في إطار متطلّبات ذلك النظام. وأمّا الحيوانات التي تنشأ بعد الموت، وفي مدّة قصيرة، بتركيبات جديدة لعناصر وأجزاء الجسد والجثّة، فهي تعبّر عن واقع جديد تبدأ مراتب تغيّره، ونموّه في إطار نظام جديد.

والواقع أنّ ما ذكر حول التغييرات، والتبدّلات المتعلّقة بالنُظم التكوينيّة، ينطبق بشكل ما على تحوّلات النُظُم التي تُصاغ عن طريق الإرادة الإنسانيّة. فحينما ينشأ نظام اجتماعيّ على يد القوى الاجتماعيّة التي تسعى في إطار غايات ذلك النظام، فإنّه يطوي مراحل نموّه وتطوّره الواحدة تلو الأخرى، ويتحقق وجوده عبر سلسلة من التحوّلات السياسيّة، والاجتماعيّة المنظّمة، والثقافيّة، والمدنيّة التي يتطلّع إليها.

وانطلاقاً ممّا ذكرناه نعلم أنّ تغييرات اجتماعيّة، واقتصاديّة، وثقافيّة، وسياسيّة كثيرة، تحصل في كيان أي نظام اجتماعي وعلى

مدى حياته، وتلحق بكلّ واحدة من هذه التغييرات سلسلة من التحوّلات اللّاحقة. ويتغيّر أفراد، وأعضاء أي نظام على مرّ الأجيال؛ وتؤدّي الانقلابات السياسيّة إلى تغيير السلطة الحاكمة، وتفضي الحروب الداخليّة والخارجيّة إلى زيادة أو نقصان قدرات القوات المسلّحة؛ وتؤثّر المتغيّرات الجغرافية في تبديد، أو تغيير إمكانات، وظروف تطوّر المجتمع؛ وتزيد الإصلاحات الاجتماعيّة من سلامة ونشاط المجتمع؛ وتخلق الحوادث الطبيعيّة كالقحط، والجفاف مشاكل خطيرة للنظام، وينتج منها رفاه، وقدرات، وظروف اجتماعيّة جديدة، وتضع المجتمع أمام مخاطر جديدة، وما إلى ذلك. غير أنّ كلّ هذه التغييرات يمكن تحليلها في إطار المجتمع الموجود، طالما أنّها لا تؤدّي إلى تبديل النظام الاجتماعي.

نضرب مثلاً: المجتمع الفرنسي الذي مرّ في أعقاب الثورة الصناعية الكبرى في عام 1789م. وإلى اليوم، بتبدّلات وتغييرات ذات طابع سلمي أو عنيف: إنّ الكثير من علماء الاجتماع ينظرون إلى هذه التبدلات على أنّها تنضوي كلّها تحت خيمة نظام واحد. الأمر نفسه ينطبق على الاتحاد السوفييتي السابق، الذي أوجد في كيانه ـ في أعقاب الثورة الماركسية في عام 1917 وإلى ما بعد سبعين سنة التي تلت ذلك، وانتهت بانهيار نظامه الاجتماعي ـ أوجد أوضاعاً اجتماعيّة كثيرة، بيد أنّ أياً منها لا يمكن مقارنته بحادثة انهيار النظام. وزوال وسقوط أي نظام اجتماعيّ وحين يقترن بحلول نظام جديد بدلاً منه، فيمكن عندها القول إنها الحادثة الفريدة التي تسمّى الثورة الاجتماعيّة.

إذاً، العنصر المقوّم للثورة الاجتماعيّة هو تغيير النظام، وليس التغيير في النظام. وهذا المعنى لا يستلزم فناء وتغيير أفراد وعناصر النظام السابق، بل قد يدخل أعضاء النظام السابق في دورة جديدة من

النشاط ويعملون ضمن النظام الجديد، كما في الكثير من المؤسسات التي تبدِّل أهدافها وتعود إلى العمل بالأعضاء السابقين أنفسهم.

يوجد في كلّ نظام اجتماعي، نظير النظم التكوينيّة، الهيكل أو البناء الأصلي الذي يشتمل على الوجودات والمكوّنات التالية؛ فالإنسان مثلاً كيان حي له أعضاء مختلفة كالقلب، والعين، والأذن، واليد، والرجل. وبعض هذه الأعضاء كالقلب مثلاً له دور أساسي ومحوري لحياة الإنسان. والبعض الآخر له دور ثانوي مثلما هو الحال بالنسبة إلى اليد أو الرجل. والحياة الاجتماعيّة أيضاً ذات أعضاء ومكوّنات بشريّة كثيرة، وبعضها له طابع أصلي وأساسي للنظام الاجتماعي، مثل وجود المجلس التشريعي، أو حضور الوحي السماوي. فالمجلس التشريعي عنصر اجتماعي يُعدّ وجوده من الشروط الأساسيّة للنظام الديمقراطي، وكذلك الوحي والمجموعات ذات الضرورة كالنبوة والإمامة، هي أساسية أيضاً، لاستنباط هذا النظام وإبلاغه، وهو بطبيعة الحال عنصر يُعتبر من المقوّمات الأساسية لأيّ نظام إلهي ودينيّ ـ ثيوقراطي. وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ نظام وبناء اجتماعيّ يتكّون، وبما يتناسب مع تطلّعاته، من بعض المؤلّفات الأساسيّة. ونحن نطلق عليها تسمية المؤسّسات الخاصة، بسبب ما تحظى به من دور أساسي في ذلك النظام.

ندرك مما ذكر آنفاً أنّ التغيير الثوري لأيّ نظام، يقترن بتحوّل مؤسساته الخاصة. نذكر كمثال على ذلك: أنّنا إذا اعتبرنا الثورة الدستورية [المشروطة] التي وقعت في إيران ثورةً، فإنّ الحكم المَلكيّ المطلق الذي كان حصيلةً لسلطة الاقطاعيين والمتنفّذين في ذلك المجتمع، والذي يوصف بأنه مؤسّسة استبدادية خاصة سابقة لثورة الدستور، وأنّه زال على أثر تلك الثورة؛ عندها يتخذ نشوء مجلس النواب صفة المؤسسة الاجتماعيّة الجديدة.

ينبغي الالتفات إلى أنّ بعض المؤسّسات هي أدوات تخدم شتّى التطلّعات، والأهداف التي تتبنّاها النُظم الاجتماعيّة المختلفة. ومن هذه المؤسّسات مؤسّسة التربية والتعليم، أو كيان الأسرة. وهي طبعاً لا يطاولها التغيير والتبدّل، وإنما تتصف بالثبات عند تحوّل النظم الاجتماعيّة، على الرغم من كونها مِن المؤسّسات المختلفة في تلك المجتمعات. والمؤسّسات الثانوية أيضاً إن استطاعت النهوض بدور اجتماعيّ معيّن، على امتداد نظامين مختلفين، يمكنها عندئذٍ الاستمرار في ظلّ الوضع الاجتماعي الجديد الذي يأتي بعد التغيير الثوري الذي يجتاح المجتمع.

وخلاصة ما قيل حول المجتمع والثورة الاجتماعيّة هو: إنّ كلّ مجتمع يتألّف من أفراد يشكّلون وفقاً لسلوك منتظم، مؤسّسات مختلفة لأجل تحقيق التطلّعات المنشودة لديهم. ومن البديهي أنّه يوجد بين تلك المؤسّسات، مع ما تحمله من غايات وتطلّعات، روابط تكوينيّة وضرورية؛ بحيث يرافق التغيير في تلك التطلّعات تغيير في النظام ومؤسّساته الخاصّة. ويمكن أن يؤدي التغيير في النظام إلى الحؤول دون تحقيق تلك التطلّعات. إذاً الثورة الاجتماعيّة هي عبارة عن ذلك التغيير الذي يترافق مع التغيير في النظام الاجتماعيّ، تغييرٌ في المؤسّسات والتطلّعات المترتّبة عليه.

ومن المفيد القول إنّ السمة الإنسانيّة في النظام الاجتماعي، تستدعي أن تتحقّق أهداف كلّ نظام على أيدي الناس الذي يسعون في إطار تلك الأهداف؛ فالثورة يحمل أعباءها الناس الذين يُناهضون النظام الموجود، ويتكفّلون بمهمة إيجاد النظام المنشود. إذاً هناك في كلّ ثورة طاقات بشريّة معيّنة، تأخذ على عاتقها مُهمة تغيير النظام الاجتماعي الموجود، وتحويله إلى النظام الاجتماعي المنشود.

إنّ النظام الاجتماعي الموجود قائم على مناكب أُناس، يبحثون عن تطلّعاتهم.

وأمّا بالنسبة إلى الناس الذين صاغوا النظام السابق، فهم وإن لم يتوافقوا مع القوى الجديدة ويتماشوا مع أهدافها، فلا بد من أن يدافعوا عن النظام السابق بغية نيل أهدافهم أو الحفاظ عليها. وهكذا يحصل نزاع في داخل الثورة، ويستمر حتى انتصار أحد الطرفين علانية أو خفية. والحالة الوحيدة التي يمكن فيها تصوّر ثورة بلا صراع وإراقة دماء، هو حين يتوجه كلّ الأفراد الذين يكوّنون مؤسّسات نظام اجتماعيّ معيّن، ومن خلال تغيير أهدافهم وتطلّعاتهم وهو ما يتلازم في الواقع مع تغيير نفوسهم، نحو النظام الجديد، أو فيما لو أصبح كلا النظامين، السابق واللّاحق، لديهما على حدّ سواء؛ بمعنى أنّ تحقيق أيٍّ من هذين النظامين يتساوى مع ما يتطلّعون إليه. وهذا الافتراض نادر طبعاً ولكنه غير محال.

ولا شك في أنّ زوال نظام اجتماعيّ على أثر حادثة أو واقع خارجيّ، نظير الحوادث الطبيعيّة، هو وعناصر ديمومته؛ أو حين تتحقق أهداف النظام، ثم تفقد بعد ذلك جاذبيّتها، ولا تعود الأهداف الجديدة قادرة على اجتذاب القوى البشرية إليها؛ عندئذٍ يتلاشى الانسجام والتلاحم الاجتماعي، دون أن يتحوّل إلى انسجام جديد. وهكذا ينحدر النظام الاجتماعي نحو الزوال، والتحلّل من دون أن يستتبع ثورة.

إذاً من الضروريّ في أيّ ثورة، وجود قوّتين اجتماعيّتين على الأقل. على أن تتبنّى كلّ واحدة منهما أهدافاً اجتماعيّة مضادّة للأهداف الاجتماعيّة التي تحملها الأخرى. واشتراط التضادّ هنا يعود سببه إلى أنّ الكثير من الأهداف المختلفة، قد يُتاح تحقيقه في ظلّ نظام واحد. ولهذا السبب نلاحظ أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي

حدّدَ أنواعاً بسيطة من النُظم الاجتماعيّة، واعتبر أنّه من الممكن المزج والتوليف بين بعضها البعض[1]. نضرب كمثال على ذلك: بعض القوى الاجتماعيّة التي تسعى إلى الحصول على المتطلّبات الأساسيّة للحياة، ويتحدّد النظام المنشود لديها بعنوان «المدينة الضروريّة»، بحيث يستطيعون العيش فيها على نحو سلمي ما لم يُحرموا من ضروريّات حياتهم.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، يقسم الفارابي في «المدينة الفاضلة» النوابت؛ وهم الأشخاص الذين لم تجتذبهم تلك الغايات والأهداف، بناءً على مواقفهم من هذه المدينة وسلوكهم معها، يقسّمهم إلى عدّة أقسام[2]. فالمدينة الفاضلة يمكن أن تتحمّل بعض النوابت وتسعى إلى تربيتهم، بيد أنّ الآخرين لا سبيل إلى تحمّلهم، ولا مناص من الصراع معهم.

من هنا، فإنّ وجود قوّتين متضادّتين شرط حتميّ، وضروريّ للثورة الاجتماعيّة. إلّا أنّ ذكر هذا العدد لا يأتي هنا من باب الحصر؛ إذ قد تتعدّد القوى المعارضة تبعاً لاختلافها حول النظام المنشود. وتعدّد القوى الاجتماعيّة وتكثّرها يأتي كنتيجة لتعدّد الأهداف والقِيَم الاجتماعيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ وجود غايات وتطلّعات اجتماعيّة متعدّدة يُعتبر شرطاً لحصول الثورة في ذلك المجتمع. والتطلّعات الاجتماعيّة تابعة بدورها على الدوام لنظرة القوى الاجتماعيّة المختلفة، وطبيعة فهمها للإنسان والكون. فكلٌّ

---

(1) انظر: الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، **أخلاق ناصري**، (تحقيق: مجتبى مينوي، علي رضا حيدري، انتشارات خوارزمي، طهران، 1981م)، ص 298.

(2) انظر: الفارابي، أبو نصر، **كتاب السياسة المدنية**، (تحقيق: الدكتور فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، طهران، 1989م)، ص 104.

يتكوّن لديه فهمٌ ونظرةٌ إلى كماله ونقصه تبعاً لمدى معرفته لذاته وللكون. وليس المراد من هذه المعرفة ـ طبعاً ـ المعرفة النظريّة والاكتسابيّة المجرّدة؛ لأنّ هذا النوع من المعرفة على مستوى المفاهيم والاستدلالات المتعارفة، يمثّل فقط جزءاً من وجود الأفراد، بل أنّها تدخل ـ كما هو شائع في الرؤى العلميّة الحديثة ـ في خدمة المتطلّبات الأخرى التي تفرضها الحياة اليوميّة على الأفراد. إنّ المراد من هذه المعرفة، هو ذلك الوعي الذي يتمازج مع وجود العالم، ويؤمّن على مستوى عالٍ التعقّلَ العملي للأفراد أيضاً. وهذا النوع من المعرفة الذي يقترن بالإيمان، هو ذلك الوعي والإدراك الذي يعكس بنحو ما ظهور الوجود في قلب الإنسان.

والفارابي حين يميّز بين هذين النوعين من المعرفة، هو يميّز بين المدينتين: الفاضلة والفاسقة. ففي المدينة الفاسقة يكون هناك علم حصولي بما هو موجود في المدينة الفاضلة، إلّا أنّ الاعتقاد والإيمان العملي للناس يتناسب مع الأهداف التي تجسّدها إحدى صور المدينة الفاضلة[1]. إذاً فالموضوع الأول للثورة هو قلوب الناس. فقلب الإنسان الذي يمثل طريق تواصله مع عالم الوجود، إنّما سُمّي قلباً لشدّة تأثّره بالأسماء الحسنى، والصفات الإلٰهيّة العُليا، وكذلك بسبب سرعة تغيّره وكثرة تقلّبه.

إنّ القلب حين يتّجه إلى مبدأ الوجود ويستنير بالإيمان به، يغدو عرشاً لله سبحانه وتعالى[2]. وعندما يعرض عن رحمة الله، يصبح في مصاف مظاهر الأسماء الجلاليّة لله تعالى. ومتى ما بنى لنفسه

---

(1) انظر: الفارابي، مصدر سابق، ص 130.

(2) انظر: المجلسي، محمد باقر، **بحار الانوار**، (دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثانية، طهران، 1977م)، ج 8، ص 39.

منزلاً في إحدى مراتب الجمال والجلال الإلٰهيّ، ووجد فرصة سانحة للبروز في السلوك الاجتماعيّ، يصبح في مختلف الأدوار التاريخية مساراً تتحقّق من خلاله المدينة الخاصة به.

يؤكّد القرآن الكريم في عدّة مواضع على الدور الأول للنفوس الإنسانيّة في تغيير توجهات الأقوام من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1].

وبما أنّ الإرادة، والاختيار ـ إرادة الخير ـ والحرّية بهذا المعنى، من المظاهر السارية ـ أو حسب التعبير الفلسفي ـ المشكّكة للوجود، فإنّ كلّ تحوّلات النفس والقلب تقترن بذلك الاختيار وبتلك الحرّية التي لها صورة إلٰهيّة وأزلية. ولهذا السبب فإنّ القوى التي تكوّن النظام الاجتماعيّ، في كلّ لحظة عندما تغيّر إرادتها وخيارها، تيمّم وجهها صوب نظام اجتماعيّ آخر، وتكون في كلّ لحظة مسؤولة عمّا تتّخذه من موقف. وبسبب هذه القدرة هي حيّة وناشطة. ومثال على ذلك: إنّ موسى (ع) حين جاءه الوحي الإلٰهيّ تكفّل بمهمة إيجاد نظام جديد، وأُوكلت إليه، في أولى الخطابات، مسؤولية دعوة فرعون باللّين والموعظة الحسنة: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾ ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾ ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾[2].

ويبيّن في آيةٍ رسالةَ موسى (ع) على النحو التالي:

﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿١٩﴾﴾[3].

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) سورة طه: الآيات 41 ـ 44.

(3) سورة النازعات: الآيات 15 ـ 19.

ويتّضح من خلال هذا البيان أنّ الثورة تنبثق في نفوس الناس، وفي قلوبهم على شكل إيمان، ومعرفة، ورؤية جديدة للوجود؛ ثم تتواصل وتستمر مراتب بروزها من بعد ذلك، في صيغة أهداف اجتماعيّة مُعيّنة حتى الإطاحة بالنظام الموجود، وإيجاد النظام المنشود الذي يمثّل مرحلة انتقالها إلى حالةِ الفعلية.

وعلى هذا، وإن كانت الثورة الاجتماعيّة تظهر في مقطع زماني معيّن، غير أنّ لها امتدادات في الماضي التاريخيّ للقوى المشاركة في تحقيقها. ولأجل دراسة أيّ ثورة، من الضروريّ معرفة مكانة القوى المتصارعة وأدوارها، ومنطلقاتها الفكريّة، وأهدافها المتضادّة والتي هي وليدة الأنواع المختلفة من المعرفة. وكذلك معرفة كيفيّة نشوئها وتطوّرها، وبيئتها التاريخيّة، وأرضيّة نموّها ومصدر قدرتها، إضافة إلى الوسائل والطاقات المتاحة لكلّ قوّة في مراحل بسط نفوذها، أو ما كانت قد استثمرته منها.

ومن البديهي أنّ هناك عوامل مختلفة، تلعب دوراً بارزاً في انتشار وانتصار، أو هزيمة واندحار كلّ قوّة اجتماعيّة. وهذا يعني أنّه يجب معرفة كلّ هذه العوامل في سبيل دراسة التحوّلات الاجتماعيّة، ومنها الثورة. ولا بد من الالتفات، إلى أنّ جميع هذه العوامل يمكن إخضاعها للتحليل باعتبارها ظاهرة اجتماعيّة، حينما يكون لها طابع إنساني؛ أي حين تظهر في النظام الاجتماعي على شكل قوى إنسانيّة ذات تأثير في مستوى الأهداف، والتي تلبّي إرادة الناس ومتطلّباتهم. نذكر كمثال على ذلك: الجفاف، وهو ظاهرة طبيعيّة، إذا لم يؤثّر في حياة الناس، فإنه لا يمكن إخضاعه للتحليل والدراسة. بيد أنّه يصبح موضع تحليل ودراسة بصفته ظاهرة حين يقع في مجال الحياة الإنسانيّة، وبسبب ما ينجم عنه من انعكاس على السلوك الاجتماعي.

وفي ضوء ما سبق ذكره، لا بد لنا، إذا أردنا وضع أطروحة

شاملة لدراسة الثورات الاجتماعيّة، من تبويبٍ للأهداف الاجتماعيّة المتضادّة التي يمكن تحقيقها، أو التي تحظى بالاهتمام. في حين أنّنا إذا أردنا دراسة ثورة معيّنة، يكفينا في ذلك تبويب وتصنيف القوى الموجودة في ذلك المجتمع، ولا داعي لما هو أكثر من ذلك.

في هذا السياق، إنّ دراسة الثورة الإسلاميّة في إيران بصفتها ثورة خاصّة، تتطلّب معرفة خصائص القوى الاجتماعيّة المختلفة الفاعلة والحاضرة فيها. وهذه القوى تُقسم بشكل عام إلى ثلاثة أقسام، هي:

ـ القوى الدينيّة التي يشكّل الاجتهاد والفقاهة نواتها المركزية.

ـ قوى الاستبداد التي يقع على رأسها الشاه وبلاطه.

ـ القوى المتنوّرة والمثقّفة التي تعبّر عن وجودها عن طريق التنظيمات السرّيّة، أو الأحزاب والجماعات السياسيّة المختلفة.

والواقع أنّ إثبات صحّة أو سقم التبويب المذكور يتوقف على أمرين:

الأول: التعريف التام لكلّ من هذه القوى وشرح امتداداتها التاريخيّة ومصادر قوّتها.

الثانية: اقتفاء ما وقع بينها من أوجه الصراع والتنازع.

إنّ ظهور أو أفول أي من القوى المذكورة آنفاً، وهو ما ترافق مع تناحر هذه القوى، يشكل تاريخاً ممتدّاً ينقسم ـ من حيث بعض المنعطفات التي مرَّ بها ـ إلى عدّة أدوار. ويمكن تسليط الضوء على الصراعات التاريخيّة بين هذه القوى، بالتزامن مع التعريف بكلّ واحدة منها، وتبيين هويّتها وخصائصها في إطار العناوين التالية:

الدين والعصبيّة، الغرب والتغرّب الفكريّ، الاستنارة الفكريّة والاستبداد الاستعماريّ، التنوير وتداول السلطة[1]، التراث والتجديد الديني.

الخلاصة

نخلص مما سبق ذكره إلى القول: إنّ النظام التكوينيّ منفصل عن الإرادة الإنسانيّة وفي معزل عنها؛ كالنظام الذي يسير عليه النبات أو جسم الإنسان. وأمّا النظام الاعتباري فينشأ من وعي وبواسطة الإرادة الإنسانيّة؛ والمثال على ذلك: النظام المروري أو النظام التعليميّ. وتترتّب على النظم الاعتباريّة مجموعة من الآثار والنتائج التكوينيّة.

إنَّ النظام المنشود لدى أيّ فرد، هو ذلك النظام الذي يحقّق بنتائجه التكوينيّة، التطلّعات والأهداف التي يصبو إليها ذلك الفرد. وكلّ شخص يعيش في النظام الموجود، في ضوء النظام الذي يتطلّع إليه.

أما النظام الاجتماعي الموجود فهو حصيلة القوى المختلفة التي تأتي في ظل الأهداف الاجتماعيّة للأفراد. والأهداف التي يصبو إليها الأفراد تبرز عادة في صور شتّى؛ فمنها ما يكون وهماً أو خيالاً، ومنها ما يكون على شكل أفكار عقليّة، أو ربّما يأتي على صورة الإلهامات الغيبيّة والسماويّة.

وكلّ نظام بعدما يقوم تتمخّض عنه نتائج تتناسب معه.

ويجدر القول إنّ العنصر المقوّم للثورة هو تغيير النظام ـ وليس

---

(1) وقد ارتأى مركز الحضارة عدم ترجمة هذا الفصل رغبة في الاختصار.

التغيير في النظام ـ وهناك في كلّ ثورة قوى بشريّة معيّنة، تأخذ على عاتقها تغيير النظام الاجتماعي الموجود، وتحويله إلى النظام الاجتماعي المنشود.

وفي كلّ ثورة لا بدّ من وجود قوّتين اجتماعيّتين على الأقل، تحملان أهدافاً اجتماعيّة متضادّة. والأهداف الاجتماعيّة تابعة بدورها للمعرفة والنظرة التي يحملها الأفراد عن أنفسهم، وعن مكانتهم في الوجود.

وفي هذا الإطار، تنبثق الثورة في قلوب ونفوس الأفراد على شكل معتقد، ونظرة جديدة إلى الوجود. ولأجل دراسة أيّ ثورة، فمن الضروريّ معرفة ثقل كلّ قوة من القوى المتصارعة فيها، وعمقها التاريخي، ومجال تصاعدها، ومصدر قوّتها. ونذكر هنا أنّ القوى الأساسيّة التي كان لها حضور في الثورة الإسلاميّة في إيران هي: القوى الدينيّة، وقوى الاستبداد، والقوى المتنوّرة.

الفصل الأوّل

الدين والعصبيّة

ـ ١ ـ

التيار الديني وتيار الاستبداد

1 ـ 1 هويّة التيار الدينيّ

بما أنّ وحدة الأفراد، وانسجامهم في سلوكهم الفرديّ والاجتماعيّ يتبلوران وفقاً لأهدافهم وتطلّعاتهم؛ وبما أنّ التطلّعات بدورها تابعة لطبيعة نظرة هؤلاء الأفراد إلى الإنسان، وإلى الكون؛ فإنّ هذا يعني أنّ وحدة القوّة الدينية وانسجامها، وكذلك قدرتها، تأتي على أساس المعرفة الدينيّة.

وتشمل المعرفة الدينيّة المعرفة الخاصة للطبيعة وما وراءها. والشيء الذي يميّز النظرة الدينيّة عن النظرة غير الدينيّة، هو أنّ الأولى لا تعتبر كلّ الحقيقة في الطبيعة، بل إنّ الطبيعة هي الجزء النازل والسافل منها؛ أي إنّ الوجود يُتَصوَّر له جزء آخر أسمى من الطبيعة، وله القول الفصل عليها.

إنّ الأسماء، والمسمّيات الموجودة في الثقافات الدينيّة للعالم المحسوس، إنّما تعبّر في النظرة الدينيّة عن الطبيعة كما هو الحال

بالنسبة إلى كلمة «العالَم»، فهي بمعنى العَلَم والدلالة، وكلمة «الدنيا» التي تعني الدنيء أي القريب. وفي التعابير الإسلاميّة يُعبَّر عن الظواهر الطبيعيّة بالآية، والعلامة، والشهادة وما شابه ذلك. وكلّ هذه التعابير تنمّ عن وجه آخر وهو عالم الآخرة أو غيب الطبيعة. والالتفات إلى هذا الجانب من الوجود، وما له من إحاطة، ودور مصيري بالنسبة إلى عالم الظاهر، أو الشهادة، ينتهي إلى اتّصاف الأشياء الطبيعيّة تبعاً لباطنها بمدَيَات مختلفة من القداسة والقذارة. أي إنّ الوجود إذا لم يكن له وجه ديني، فهو طبيعة تحت طائلة الإدراك والوعي الحسّيّ، ويكون بمثابة كثرة يقع بعضها في عرض بعضها الآخر، وليس له نصيب من القيمة الناظرة إلى حقيقته أو إلى باطنه.

إذا كانت نظرة الإنسان إلى الوجود نظرة دينيّة، فهو يعتبر كلّ جوانب حياته المادّية داخلة في إحاطة عالم الغيب؛ ولهذا فهو لا يُهمِل في علاقاته وفي سلوكه الطبيعي باطن الأمور، لما له مِن دور مصيري إزاء الظاهر، وعلى هذا الأساس يبيّن أو يوجّه سلوكه الاجتماعي. ولا ريب في أنّ حضور الغيب، وإحاطته يضفي طابعاً دينياً على عالم الشهادة وعلى كلّ جوانب الحياة. ولهذا السبب لا يمكن تصوّر نظريّة فصل الدين عن الحياة الفردية أو الاجتماعيّة، أو استبعاد الدين من مجال الحياة الطبيعيّة، إلّا في ظلّ نظرة غير دينيّة إلى العالم وإلى الإنسان.

وإذا كان الإنسان يعيش حالة إنكار عالم الغيب، فسنراه يصوّر معتقداته الدينيّة وكأنّها جزءٌ من وجوده المتعلّق بالذهن، أو الوجدان الفرديّ، أو الغرائز. بينما إذا كان يعيش حالة النظرة الدينيّة إلى عالم الوجود، فسيكون لديه إيمان بغيب، وباطن يقع في عرض وجوده، ووجود الأشياء الأخرى، بل وله الإحاطة بها؛ ولن يبقى

هناك واقع يمكن دراسته، ومعرفته دون ملاحظة ذلك الغيب، وأخذه بعين الاعتبار.

إنّ تصوير الحقيقة التي تكون في كلّ الأحوال مع جميع الأشياء، ومع ذلك لا تكون ذات صِلة بالمعتقدات والحياة الفرديّة للأفراد من جهة، ومن جهة أخرى لا يكون لها حضور ولا أي دور في الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة للإنسان، إنّما هو تصوير متناقض وخالٍ من المعنى؛ ولهذا السبب لا توجد في الثقافة الدينيّة ألفاظ دالّة على مثل هذا الفصام. وعليه، فإنّ مثل هذه الألفاظ التي تشيع ويكثر استعمالها في الثقافة العلمانيّة واللّادينيّة، عندما تنتقل إلى بحبوحة الثقافات الدينيّة، لا تكاد تجد معنىً مساوقاً لها. مثلما هو الحال بالنسبة إلى كلمة «سكولاريزم» التي تُرجمت في البلدان الإسلاميّة إلى «العلمانيّة» أو فصل الدين عن الدنيا، أو فصل الدين عن السياسة. وغير ذلك من العبارات التي تشتمل على عدّة كلمات أحياناً، إلّا أنّها مع ذلك بقيت ناقصة المعنى، وبقيت هذه العبارات عاجزة عن استيفاء المعنى المقصود.

ونشير في هذا السياق إلى أن الإنسان الذي يحمل نظرة دينيّة إلى العالم، يوجّه جميع شؤونه الفردّية والاجتماعيّة توجيهاً دينّياً سليماً أو سقيماً. ونذكر كمثال على ذلك أنّه حين يبتعد عن قسم من النشاطات الاجتماعيّة، يزعم أنّه يفعل ذلك انطلاقاً مما يمليه عليه واجبه الدينيّ، ويتذرّع في ذلك بقول النبي عيسى (ع): «**دعوا ما لقيصر لقيصر**»، أو «**إذا صفعك أحد على خدك الأيمن فأدِر له خدّك الأيسر**».

إنّ التوجيه الدينيّ للحياة يأتي عن طريق الوعي بالغيب. وهذا الوعي من غير شك أبعد من الإدراك الحسّيّ والإدراك العقليّ؛ وذلك لأن الأول يتعلّق بظاهر الحياة الدنيا، ولا صِلة له بما في

باطنها، بمعنى أنه لا يُنبئ عن وجود الغيب أو عدمه. بينما الثاني في حالة اكتماله يدرك كلّيّات العوالم، أي إنّ بالإدراك العقلي يثبت أصل وجود الحقيقة أو الحقائق الفائقة على الإنسان والكون. وقبل أن تكون هذه الحقائق متعلّقة بالخصائص والمميّزات الخاصة بكلّ واحد من الأفراد والأفعال، تجدها رهينة بمعرفة عالم الغيب وباطن الوجود. وهذه المعرفة التي تترافق مع شهود الغيب، تظهر عن طريق الوحي. وحضور الوحي في الحياة الإنسانيّة والسلوك في مجاله، يتمخّض عنه تقسيم اجتماعيّ خاص، يُقسم الأفراد وفقاً له إلى كتلتين:

الأولى: تضمّ الذين ينظّمون سلوكهم الفرديّ والاجتماعيّ في ضوء ما يدعو إليه الوحي.

الثانية: تضمّ الذين لا نصيب لهم من الوحي ومعرفة عالم الغيب.

وتُقسم كلّ واحدة من هاتين الكتلتين إلى مجموعتين:

المجموعة **الأولى أ** ـ بعض الأفراد في المجموعة الأولى يشهدون من خلال الوحي، غيب السماوات والأرض، أو أنّهم يكونون في الحقيقة مهبط الوحي وواسطة لنقله إلى الآخرين. وهذه المجموعة هم الأنبياء والأولياء، وهؤلاء لديهم نصيب من العلم الأزليّ والإلٰهيّ. وتصف التعابير هذه المجموعة من الناس بعناوين مثل: العلماء الربانيّون، ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ١١﴾[1].

ب ـ وهناك قسم من الناس لا مقدرة لديهم على مشاهدة ولقاء باطن أعمالهم وأعمال الآخرين، ولكنّهم يسعون بفضل ما لديهم من

(1) سورة الواقعة: الآيتان 10 ـ 11.

إيمان بالغيب إلى الاسترشاد بهداية العلماء الربّانيّين، وتنظيم حياتهم الطبيعيّة بشكل ينتهي بهم إلى السعادة الحقيقيّة. وهذه الفئة من المؤمنين بالغيب تطلق عليهم تسمية أصحاب الميمنة، والمباركين.

المجموعة **الثانية أ** ـ وأما الذين لا نصيب لهم من الوحي والهداية الربّانية، فهم إمّا ينكرون ذلك صراحة.

ب ـ وإمّا أنّهم يظهرون بألسنتهم الطاعة للوحي والانقياد له، ولكنّهم في باطنهم لا يؤمنون به ولا يوقنون. وكلتا هاتين الفئتين أفرادهما هم أصحاب المشأمة وهم أرجاس. وتطلق التعابير الدينيّة على من ينكرون ذلك علانية تسمية الكافرين، وعلى منكريه خفية تسمية المنافقين.

وتُقسم هذه الفئات الأربع وفقاً للرؤية المعرفيّة إلى ثلاث مجموعات، وهي:

الأولى: الأنبياء والأولياء، وهؤلاء لهم نصيب من المعرفة الشهوديّة والحضوريّة بحقيقة العالَم.

الثانية: المؤمنون بالغيب والمحرومون من شهوده؛ ولكن لهم يقين بحقيقته. وبما أن اليقين به ومعرفته عن طريق الحسّ متعذّر، فإنّ لهذه المجموعة نصيباً من معرفةٍ أرقى، وتلك هي المعرفة العقليّة.

الثالثة: منكرو الغيب أو الغافلون عنه، وهؤلاء يكتفون بالمعرفة الحسّيّة للوجود، وهم يعيشون في ثوب الكفر والنفاق، ويغرقون في الضلالة من دون الالتفات إلى حقيقة الوجود وباطن وجودهم.

يصف الإمام علي (ع) المجموعات الثلاث السابق ذكرها على النحو التالي: **«النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ**

وَهَمَجٌ رعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ فيهتدوا»[1].

كلمة «همج» في العبارة المذكورة آنفاً تُطلق على الحمقى من الناس، وعلى الحشرات الدقيقة التي تجتمع على الحيوانات. وهذه المجموعة في حياتها اليوميّة لا يؤمن أفرادها بأهداف سامية ذات ثبات وقدسيّة، بل ينساقون وراء الأجواء التي تُلقى إليهم في كلّ حين على نحو معيّن وبثوب آخر. ويشير القرآن الكريم أيضاً إلى هذه المجموعات الثلاث بالآية الكريمة: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾[2].

تشير هذه الآية إلى أنّ التقسيم الاجتماعي، يكون على أساس الباطن، والغيب الذي يتكشّف وجهه الحقيقي يوم القيامة، بشكل أوضح مما هو عليه في الدنيا. ووفقاً للتقسيم المذكور، تتناول الآيات التاريخيّة، والاجتماعيّة في القرآن الكريم تحليل وتبيين الحوادث الاجتماعيّة للأقوام السابقين، والوقائع التي حصلت في زمان حياة رسول الله (ص). وعلى أساس هذا المحور أيضاً تعيّن الآية مخاطبيها؛ مثلما هو الحال في الكثير من الآيات الأخرى التي نزلت في شأن المؤمنين، أو الكافرين، أو المنافقين.

ومن المهم القول هنا إنّ مجموعة القوانين التي يستجليها العالم الربّاني لهداية وقيادة المؤمنين علميّاً، تسمّى «سُنّة». وعلى الرغم من أنّ السُنّة تُنقل إلى الآخرين في صيغة أوامر وتعاليم مفهوميّة، وفي ثوب الكلام أو الكتابة، غير أنّها تُبنى على ركيزة المعرفة الشهوديّة التي تتكوّن لدى الأنبياء عن الصورة الباطنيّة لأفعال العباد. ويُفهم في ضوء ذلك أنّ لكلّ سنّة صورة باطنية، وملكوتيّة يعود إليها منشأ

---

(1) المجلسي، مصدر سابق، ج 23، ص 45.

(2) سورة الواقعة: الآية 7.

التقديس، والاحترام. وكل منها، تنمّ عن شهود خاص يتلقّاه العبد الصالح في تعامله مع حقيقة الوجود. إذاً فالسّنّة عطاء يأتي من عروج الإنسان الإلٰهيّ، ووسيلة لعروج الآخرين إلى تلك الذُرى، التي اجتُنيت منها؛ مثل الصلاة التي أُلقيت آدابها الخاصة إلى النبي (ص) في المعراج، ثم صارت توصف من بعد هذا بأنّها معراج المؤمن: «**الصلاة معراج المؤمن**»[1].

ونلفت هنا إلى أنّ كلّ «سنّة»، سواء كانت ترصد السلوك الفردي أم السلوك الاجتماعيّ، تمثّل سبيلاً للتقرب إلى الله والوصول إلى السعادة. والسُنَن الدينيّة ليست كالقوانين الاعتباريّة التي توضع من قبل أصحاب المصالح على أساس الأعراف الاجتماعيّة، وإنّما هي منهج سلوكيّ يرتكز على المعرفة الإلٰهيّة. ولم توضع على أساس معرفة بشريّة من نوع المعرفة الحسّيّة والعقليّة بحيث تتماشى مع التوجّهات والحاجات الطبيعيّة أو العقليّة المحضة للأفراد.

وثمة خاصيّة أخرى تتميّز بها السُنَن الدينيّة، هي أنّ الأخذ بها للوصول إلى الحقيقة غير متاح إلّا لمن يؤمن بالغيب. والتركيز على هذا المعنى جاء في القرآن الكريم: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[2]. ويُسمّى النبيّ أو الوليّ «سانّاً» على اعتبار أنّه هو الذي يقدّم السنّة الإلٰهيّة. ويمكن تسمية المجتمع الدينيّ بالمجتمع التقليديّ (أو مجتمع السُنّة) من حيث كونه معتقداً بالسنّة وعاملاً بها.

في ضوء ما سبق من الكلام، يمكن التعرّف على معالم التيار

(1) المجلسي، مصدر سابق، ج 82، ص 303.

(2) سورة البقرة: الآيتان 1 ـ 2.

الدينيّ، وهو التيار الذي تتبلور وحدته، وانسجامه وفقاً للمعرفة الدينيّة والشهوديّة للسّانّ (صاحب الشريعة). والغاية التي تتطلّع إليها القوى الدينية هي إقامة مجتمع تُصاغ كلّ القوانين والأحكام فيه وفقاً للسنن الإلٰهيّة. والسانّ (المشرّع) يقع في مركز ذلك المجتمع (التقليديّ) (العامل بالسنّة)، ويكون محور انسجامه، ولا يصدر قانوناً أو حكماً وفقاً لأهوائه ورغباته، ولا انطلاقاً من الاعتبارات والمتطلّبات الاجتماعيّة للأفراد. وكلّ ما يقوله وما يفعله إنّما هو إبلاغٌ للرسالة التي سمعها بأذنه الإلٰهيّة.

وكلّ عمل في المجتمع الدينيّ لا يأتي في ضوء الوحي، ولا يرتدي الصورة الدينيّة للسُنّة، هو بدعة. والعمل بالبدعة لا يقود سوى إلى الابتعاد عن الحقيقة. والقوانين والتشريعات التي يبلّغها السانُّ إلى المجتمع تنقسم إلى نوعين:

الأوّل: القوانين العامّة التي تشمل جميع جوانب حياة الإنسان، سواء الفردية منها أو الاجتماعيّة؛ كالصلاة، والصوم، والزكاة، والخُمس، وما إلى ذلك. وتشريع الأحكام والقوانين في المجتمع غير الدينيّ الذي يُراعى فيه الفصل بين السلطات، يدخل في واجبات السلطة التشريعيّة.

الثاني: القوانين الخاصة (الجزئيّة)، وهي تلك التي تُعنى بأشخاص أو بحالات خاصّة. وتقع مهمة تشريع وإصدار مثل هذه القوانين على عاتق السلطة القضائيّة والسلطة التنفيذيّة؛ مِن قبيل صدور الحكم في حالة القصاص الفرديّ الخاص، أو صدور حكم بشأن سلطة أو قيادة شخص معيّن.

في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكّد على لزوم أن تكون جميع

الأحكام، والقوانين الكلّية والجزئية (العامّة والخاصة) أحكاماً إلهيّة. ففي سورة المائدة آيات تتحدّث عن بعض الأحكام الإلٰهيّة وتصف من يحرّفونها أو لا يعملون بها بالكفر، والفسق، والظلم. فتقول في بعض أهل الكتاب: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾[1].

وهناك أيضاً ما يُخبر عن حُكّام وقُضاة نُصّبوا للحكم بين الناس بالأحكام الإلٰهيّة. أو ما ورد في ذمّ أُناس أطاعوا حكّاماً أو امتثلوا لأحكام قُضاة غير منصوبين من الله. وبعض آيات سورة التوبة تتحدّث عمّن عصوا حكماً من الأحكام الجزئيّة، وفي هذه الآيات وصف عصيان الحكم الجزئيّ بأنه معصية لأمر الله، ولا يغني عن هذه المعصية عملٌ، سوى التوبة إلى الله.

2 ـ 1 هويّة تيّار الاستبداد

القوى الاستبدادية لا تسعى إلى بسط الحكم الإلٰهيّ، بل تكرّس كلّ طاقاتها لتحقيق مآرب الفرد أو الأفراد الذين يقومون بوضع قوانين مختلفة، بدون الارتباط بالغيب أو ملاحظة الجوانب المعنويّة لسلوكهم وسلوك الآخرين. وندرك من هذا الكلام أنّ كلّ من يجعل رأيه معياراً للعمل بغضّ النظر عن الهداية والمعرفة الإلٰهيّة والدينيّة، إنما هو شخص مستبدّ، ومصيره الهلاك: «**من استبدّ برأيه هلك**»[2]. والاستبداد بهذا المعنى يشمل كلّ حكم غير ديني. وفي هذا المجال،

---

(1) سورة المائدة: الآية 66.

(2) رضي الدين أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، (تحقيق: صبحي الصالح، انتشارات الهجرة، قم، 1395هـ)، قصار الحكم، الرقم 161.

يقسم الفارابي في مؤلّفاته، ومنها كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»؛ والخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه «أخلاق ناصري»، يقسمان الحكومات غير الدينيّة وغير الإلٰهيّة إلى أنواع. ومن هذه التقسيمات تقسيم المدينة غير الفاضلة إلى مدينة ضالّة، وفاسقة، وجاهلة. ثم إنّ الفارابي قسّم المدينة الجاهلة إلى ستّة أقسام بسيطة، معتقداً أنّ هذه الأقسام الستة موجودة في المدينة الفاسقة أيضاً. واعتبر المجتمعات الموجودة مركبة من الأشكال البسيطة. ولكن وبغضّ النظر عمّا يمكن تصوّره من تقسيمات للمجتمعات البشريّة، فإنّ الاستبداد الذي ينحاز بدافع الأهواء والميول النفسيّة، إلى مصالح فئة قليلة أو كثيرة من أبناء المجتمع، يمكن تقسيمه إلى استبداد أقليّة واستبداد أكثريّة:

ـ استبداد الأقليّة هو الدكتاتوريّة. ومع أنّ كلمة الاستبداد هي المقصودة بهذا المعنى في هذا الكتاب، ولكن بما أنّ الاستبداد قد ورد بشكل مطلق، فإنّ ما يتبادر إلى الذهن من ذلك هو النظام الدكتاتوريّ الذي يقوم على أساس رأي الأقليّة.

ـ أمّا استبداد الأكثريّة فهو الديمقراطيّة التي لا تُطلق عليها في الثقافة السياسيّة السائدة لفظة الاستبداد.

ولا شك في أنه يوجد بين الديمقراطيّة والدكتاتوريّة بَوْنٌ شاسع، إلّا أنّهما تشتركان من حيث معالجتهما للشؤون الاجتماعيّة بعدم الأخذ بالجانب الغيبيّ، أو تنظيم الأمور ومعالجتها من دون النظر إلى جانب الغيب.

من جانب آخر، فإنّ الحكم الدينيّ لا يدخل ضمن تقسيم أنظمة الحكم إلى ديمقراطيّة ودكتاتوريّة، بل ولا يمكن مقارنته بأيّ منهما؛ وذلك لأن الحكم الدينيّ يقوم على مبدأ المعرفة الشهوديّة والسُنَن الإلٰهيّة، بينما تقوم الديمقراطيّة والدكتاتوريّة كلتاهما على مبدأ المعرفة البشريّة. وحتّى عندما تعيش أكثريّة المجتمع على المعتقدات الدينيّة،

يكون المجتمع الدينيّ مبنيّاً على نمط وصياغة مغايرة للدكتاتوريّة وللديمقراطيّة. والحكم غير الدينيّ والاستبداد ـ بالمعنى الذي سبق ذكره ـ له أشكال وصيغ مختلفة، غير أنّ الاستبداد الذي كان موجوداً على امتداد التاريخ، وخاصة في تاريخ إيران الماضي، له خصائص ينفرد بها عن غيره.

من البديهي أنّ تحليل التاريخ الاجتماعي لإيران لا يتطلّب تبيين الأشكال المختلفة للنُظم السياسيّة والاجتماعيّة، بل يكفي في ذلك معرفة النُظم الموجودة أو النُظم المنشودة لدى مختلف القوى الموجودة. والاستبداد الذي كان موجوداً في تاريخنا الماضي هو ذلك النمط من السلطة الذي يبحثه ابن خلدون باعتباره الواقع الموجود. وهو على خلاف الفارابي لا يشرح الأنماط المختلفة التي يمكن أن توجد، وإنّما يتناول تحليل النُظم السائدة في محيطه الاجتماعي، وحتى تلك التي كانت قبله، من خلال النظر إلى الواقع الموجود، واتّباع المنهج الاستقرائي.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ النُظم السياسيّة والاجتماعيّة التي كانت سائدة في تاريخ إيران الماضي، كانت أكثر ما تُبنى على العلاقات الأُسريّة والقَبليّة. ويسمّي ابن خلدون محور انسجام القوى الاجتماعيّة في هذا النوع من المجتمعات باسم «العصبيّة». فهو يعتقد أنّ حياة البادية تدفع نحو إيجاد عصبيّة بين أفراد القبيلة أو العشيرة، ويصبحون أصحاب سطوة من خلال التعويل على هذه القوّة، ثم يوظّفونها للتوجّه نحو الحياة الحَضَريّة وحياة المدن. وفي المدينة يدبّ الضعف في العصبية، وعلى أثر ذلك تنحدر قوّة الحكم نحو الاضمحلال، وتتوفّر عوامل هزيمة الجماعة وانتصار قوّة جديدة بنت علاقاتها على عصبيّة أخرى في البادية. وهكذا تتعاقب الأدوار المختلفة للمدنيّة الواحدة تلو الأخرى في حقبة يمتدّ متوسط عمرها ثلاثة أجيال.

ويبيّن ابن خلدون من خلال تعميم التحليل المذكور آنفاً أنّ هذه هي السنّة الإلٰهيّة في قيام المجتمعات وتكوينها، وليست هناك سنّة سواها. فالحضارات جميعها قد نشأت على أساس العصبيّة؛ ووفقاً لهذا الأساس اعتبر قيام الحكم الأُمويّ قد جاء وفقاً لهذه السنّة الاجتماعيّة. وأمّا ثورة الإمام الحسين (ع) في وجه ذلك الحكم، فيرى أنّها قد نتجت من عدم وعيه لهذه السنّة التاريخيّة.

ولا شك في أنّ هذا التعميم الذي أطلقه ابن خلدون على كلّ المجتمعات الماضية والآتية، إنما هو حكم متسرّع ومغلوط. ونحن لا نغمطه ما يستحقه من الثناء على التفاتته إلى أهميّة العصبيّة، وكذلك الانتماءات القبليّة والحكومات الموجودة. فاستبداد الأسرة والقبيلة له نظامه المناسب، ونقطة القوة في هذا النظام التي تدور حول محور العصبيّة حسب تعبيره، تستفيد من الأهداف المتناسبة معه. والمستبدّ الذي يتبوّأ مركز القوّة في هذا النظام، ويجري التشريع والتنفيذ وفقاً لرأيه وأوامره، لا يتمتّع بنصيب من الهداية الإلٰهيّة، وهو عاجز عن بلوغ الغاية المنشودة، بل إنّه يضلّ غيره من خلال توسيع بقعة سلطته. والذين يخضعون لسلطته يدخلون في عداد الهمج الرعاع، وهم الذين يجيبون دعوة كلّ داع، ويضلّون في وادي الطبيعة. ويتبيّن لنا من ذلك أنّ وحدة الحكمٍ الاستبدادي وانسجامه لا يستندان أبداً إلى معرفة شهوديّة ولا إلى إيمان حقيقيّ، وإنّما الأساس فيهما هو المعرفة الحسّيّة والميول العاطفيّة.

إنّ المعرفة والميول الحسيّة العاطفية، التي كانت تضمن في ما مضى انسجام الحكم الاستبدادي، أكثر ما كانت تنبثق من المعرفة الناتجة من اللقاءات المباشرة والتعامل اليومي بين الأفراد في إطار الأسرة الواحدة، أو القبيلة أو العشيرة. فالسلوك الجماعي لأفراد الأسرة أو القبيلة أثناء الصيد أو الدفاع وما شابه ذلك، تكتنفه معرفة

حسّيّة، ومن شأنه تمتين الأواصر العاطفية المنبثقة عن ذلك. بينما الحياة الحضريّة تقوّض هذا النوع من المعرفة وتُضعّف الأواصر الثقافيّة التي تتمخّض عنه. إذاً فالشيء الذي يذكره ابن خلدون حول ضعف العصبية ينتج في الواقع من زوال تلك المعرفة الحسّيّة والعاطفية التي كانت هي منشأ وحدته وقوّته.

ونلفت هنا إلى أنّ الشخص الذي يعيش في وسط قَبَلي يستمدّ كلّ شخصيّته، وهويّته الاجتماعيّة من قوّة قبيلته وسطوتها. فحينما تكون أسرته وقبيلته ذات قوّة وشوكة، يحظى هو أيضاً بمكانة وأمن اجتماعيّ يتناسب مع تلك القوّة. وحين تكون أسرته وقبيلته ضعيفة، لا يتمتّع هو بقوة وسطوة اجتماعيّة مناسبة. ومثلما يتمتّع الفرد بفائدة القبيلة والعصبية الموجودة بين أعضائها، نراه يهبّ للدفاع عنها أيضاً. فإذا نشب نزاع بين شخصين؛ أحدهما يرتبط به بصلة الدم والعشيرة والقرابة، فسرعان ما يتّخذ موقفه من هذا النزاع، ويهرع إلى مناصرة الشخص الذي تربطه به علاقات حسّيّة وأواصر عاطفيّة. ولا ينتظر ما تقرّره الأحكام الإلٰهيّة، أو القوانين والقرارات التي جرت صياغتها على أساس نظام عقلاني.

ونذكر هنا أنّ زعيم القبيلة أو الأسرة يتبوّأ مركز القوّة والقرار في العلاقات القبليّة والعشائريّة، ويرى أفراد تلك القبيلة شأنهم ومكانتهم الاجتماعيّة في ظل ما يتمتّع به هو من اعتبار واقتدار اجتماعيّ؛ ولهذا السبب يؤدّي هذا الزعيم دور الطوطم والرمز المشترك لتلك القبيلة، وله قوّة متميّزة في كيانها الاجتماعي. وانطلاقاً من المكانة التي يحتلّها بين أبنائها ـ وليس بسبب الاعتقاد الدينيّ ولا بدافع السلوك وردود الفعل العقلانية لهم ـ تكون له مقدرة اجتماعيّة متميّزة.

في هذا الصدد، وكما يشير الخواجة نصير الدين الطوسي إلى

أنّ الحياة القبليّة تنتظم في أولى مراتبها بهدف تأمين الضروريّات الاجتماعيّة. وفي هذه الحالة يقوم نظام الحياة في صيغة المدنيّة الضروريّة؛ ولكن وبعد تبلور السلطة في القبيلة، يستطيع زعيمها طرح الدعوة إلى القوّة السياسيّة لها كهدف اجتماعيّ جديد. وهكذا يأتي هجومها نحو المدينة وما ينجم عنه من نوع خاص من النظام الاجتماعي الذي يتبلور في صيغة نظام المدينة.

3 ـ 1 أدوات الاستبداد ومحاذيره

قامت أنظمة الحكم بعد عصر صدر الإسلام، وتطوّرت على النحو الذي ذكرناه أو بما يقاربه؛ مثلما هو الحال بالنسبة إلى دولة بني أُميّة، وبني العباس، والدولة الخوارزميّة، وأمراء المغول والتيموريّين، وقبائل قزلباش التي كانت تتولّى حماية الحكم الصفوي، ومن بعدهم الأفشاريّة، والزنديّة، والقاجاريّة.

ومن المهم القول إنّه عندما تبسط القبيلة نفوذها السياسيّ، فهي تحافظ على انسجامها الداخليّ في ضوء المشاعر، والأواصر الحسّيّة، والعاطفيّة، والتحالفات القبليّة التي تُعقد بين شركاء السلطة. ويسود النظام الاجتماعي وفقاً لمقتضيات القهر والغَلَبة.

ونظراً إلى أنّ حكم القهر والغَلَبة يتّسم بالهشاشة وعدم الثبات عند وقوع التعارض مع القوى الاجتماعيّة الأخرى؛ فإنّ المستبدّ يتّبع أساليب أخرى غير القوّة والقهر في المجتمعات التي تؤمن بالغيب وبالمعتقدات الدينيّة. وهذا الأسلوب هو «التحريف» الذي يلعب دوراً مصيرياً في ديمومة الاستبداد وبقائه.

وعلى الرغم من عدم وجود أيّ ارتباط للمستبدّ بعالم الغيب، ومن كونه لا يأبه سوى بتحقيق رغباته النفسيّة وما يتطلّع إليه خياله؛

إلّا أنّه يظهر نفسه أمام المعتقدين بالغيب وكأنّه منصوب من الله، ولديه علم بالأسرار والخفايا، ويدّعي الرسالة والنبوّة زوراً. وفي مثل هذه الحالة يُسمّى «متنبّياً» أو مدّعي النبوّة، مثل مُسيلمة الكذاب الذي التفَّ حوله أفراد قبيلته بدافع العصبيّة والوشائج القبليّة. وفي الحالات التي يصف فيها المستبدّ نفسه بأنّه وصيّ وخليفة النبيّ، فهو يُسمى عندئذٍ خليفة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بني أُميّة الذين كان رسول الله (ص) يحذّر الأمّة من تسلّطهم على رقاب الناس، حيث إنّهم قد اغتصبوا الخلافة وسمّوا أنفسهم خلفاء النبي.

في الماضي، انتشرت إلى جانب الاعتقاد بالغيب في حياة الناس، ظاهرة التحريف التي كان لها رواج وازدهار. فالاستبداد الذي استمر عدّة قرون استطاع أن يتّبع أساليب تكفل استمراره وبقاءه من خلال ادّعاء البنوّة لله، أو ادّعاء الألوهيّة. ويفهم في ضوء ذلك أنّ الاستبداد في التاريخ أكثر ما كان مصحوباً بنوع من القوّة والقهر، ثم أنّه من بعد ذلك اتّخذ التحريف أسلوباً لبقائه وديمومته. ويذكر القرآن في مواضع كثيرة تحريف بعض الأحبار والرهبان لكلمات الله.

والملاحظة التي لا ينبغي إغفالها هنا، هي أنّه كما كان رواج المسكوكات الزائفة دليلاً على اعتبار وقيمة المسكوكات الحقيقيّة، كذلك كان ازدهار سوق التحريف ينمّ عن مدى اهتمام الناس بالغيب؛ ولهذا السبب اضمحلّت أو تلاشت التحريفات المعنويّة بين الناس على أثر أفول نجم المعنويّة من بينهم.

وبالحديث عن المجتمع الإيراني، يمكن القول إنّه إلى ما قبل الثورة الدستورية (= المشروطة) كانت وحدة وانسجام قوى الاستبداد في هذا المجتمع تدور حول محور المعرفة الحسّية والعاطفيّة. وكان نظام التسلّط يبني رسائله في سبيل بسط قدرته السياسيّة على أساس

تلك المعرفة. فمن ذلك مثلاً أنّ «ظِل السلطان»[1] لم يكن يتبوّأ منصب الحكم في أصفهان انطلاقاً من المكانة الدينيّة، أو المقدرة العقليّة والإداريّة التنفيذيّة التي يشترط النظام البيروقراطي توفّرها في الشخص. وإنّما كانت مكانته الاجتماعيّة سارية في ثنايا العلاقات القبليّة، ومضمونة عن طريق رابطة الدم مع الأب صاحب التاج الذي هو زعيم القاجار.

كانت العلاقات القبلية تعطي للخان سلطة وقوّة، ولكن لا تفرض عليه الالتزام والتقيّد بالأعمال والتصرّفات الدينيّة؛ أي إنّ الخان ما كان يستمدّ قدرته الاجتماعيّة من المعرفة الدينيّة أو المعتقدات الدينيّة للقبيلة؛ ولهذا السبب فهو لا يشعر بأنه ملزم بشيء من داخل السلطة بحيث يفرض عليه الالتزام بالسلوك الديني. بل إنّ الخان نفسه، إن كان لديه اعتقاد دينيّ، فإنّ الناس لا يتحمّلون سلوكه الدينيّ في الكثير من حالات الالتزامات والاستحقاقات القبليّة.

وعلى صعيد آخر، فإنّ الماضي التاريخي لإيران يعدّ ساحةً لحضور وانتشار نفوذ التراث الفكر الديني في مختلف قطاعات المجتمع. وقد خلق ذلك قيوداً ومحذورات اجتماعيّة لسلطة القبائل، وهذا ما يفرض عليها في نهاية المطاف نمطاً معيّناً من السلوك.

ويجدر التأكيد هنا على أنّ الأخذ بالبدعة والعدول عن السُنّة، هما من التهم الخطيرة التي يصعب على المؤمنين بالدين تحمّلها. كما أنّ كسب المشروعية أيضاً حاجة يصعب على الاستبداد الحاكم

(1) ظِلّ السلطان ـ مسعود ميرزا ـ ابن ناصر الدين شاه، نُصّب والياً على أصفهان في عام 1291هـ. وكانت له سلطة على الكثير من ولايات جنوب إيران، واشتهر في تلك البقاع بظلمه وقسوته حتى غدا كالأسطورة.

نيلها. ومما يزيد تلك الصعوبة حضور التشيّع في الثقافة الدينيّة للمجتمع الإيراني.

وسوف نعالج في الفصول التالية المشاكل، والصعوبات، والتحديّات التي واجهتها القوى الدينيّة، وقوى الاستبداد القبليّ والعشائريّ، في خلال سعيها لحفظ أهدافها الاجتماعيّة أو تحقيقها.

الخلاصة

في الرؤية الدينيّة، يؤدّي حضور وإحاطة الغيب بعالم الشهادة (العالم الظاهر)، إلى إضفاء طابع دينيّ على الحياة كلّها.

والفهم والتبيين الدينيّ للحياة يأتي عن طريق الوعي بالغيب، وهذا يقع وراء الإدراك الحسّيّ والعقليّ.

التقسيم الاجتماعي الدينيّ يشمل ما يلي:

أ - شهداء الغيب.

ب - المؤمنون بالغيب.

ج - الكفّار والمنافقون.

إنّ مجموعة الأحكام التي يقدّمها العالم الربّاني لهداية وقيادة المؤمنين علمياً تُسمّى «السنّة». وفي المجتمع الدينيّ يُعتبر كلَّ عمل غير مستقىً من الوحي ولا يرتدي ثوب الدين بدعة. وفي القرآن الكريم تأكيد على وجوب أن تكون جميع الأحكام والقوانين الكلّية والجزئية إلهيّة.

كذلك فإنّ من يتّخذ رأيه معياراً للعمل، ويغضّ النظر عن الهداية والمعرفة الإلٰهيّة والدينيّة، هو مستبدّ. والحكم الدينيّ يقع خارج نطاق تقسيم أنظمة الحكم إلى دكتاتورية وديمقراطية. والاستبداد الذي كان

سائداً في إيران إلى ما قبل ثورة الدستور (= المشروطة) كان يتمثّل بالاستبداد القبلي والعشائري.

إلى ذلك، تحافظ العشيرة على انسجامها واقتدارها الداخليّ في ظلّ الترابط العاطفيّ، والتحالفات القبليّة بين شركاء القوة. ويُبسط النظام الاجتماعي حسب مقتضى مدينة التغلُّب على أساس القهر والغلَبَة. ويلجأ المستبدّ إلى الاستفادة من أسلوب التحريف في الدين في المجتمع الذي يتسم بالإيمان بالغيب والاعتقاد الدينيّ.

ـ ٢ ـ

العصبيّة وآثارها بعد صدر الإسلام

1 ـ 2 ظهور الإسلام والامتداد السياسيّ للعصبيّة

انبثق الإسلام من أفق يقع فيه اتصال الأرض بسماء الألوهيّة. فقلب رسول الله (ص) عرش الرحمن «**قلب المؤمن عرش الرحمن**»[1]، ولسانه مجرى وحي الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[2].

لقد كانت العصبيّة محور انسجام النظام القبليّ في شبه جزيرة العرب. إلّا أنّ المجتمع الدينيّ الذي بناه النبي (ص) لم يشيّد على ذلك الأساس؛ لذا أعلن حرباً، لا هوادة فيها، ضدّ بعض المظاهر والعلاقات القبليّة التي كانت تتعارض مع الحكم الدينيّ الذي كان يتطلّع إليه. ففي مكّة حرمت قريشُ النبيَّ (ص) من حمايتها القبليّة، وفرضت عليه وعلى أتباعه حصاراً على مدى سنتين، عاشوا فيها

---

(1) المجلسي، مصدر سابق، ج 58، ص 39.

(2) سورة النجم: الآيتان 3 ـ 4.

أسوأ الظروف والأحوال. وبعدما هاجر إلى المدينة، تجهّزت قريش لشنّ حرب دامية ضدّه. كانت أوّل غزوة كبرى للنبيّ؛ يومها وقفت قريش التي كانت غارقة في حميّتها الجاهلية، حسب تعبير القرآن، في مجابهة رجال كانوا قد آمنوا بالإسلام منذ بزوغه، وأُخرجوا من ديارهم بسبب إيمانهم، وهاهم يقفون للذود عن الإسلام ضد الكفر.

وعلى أثر ظهور نبي الإسلام (ص) في شبه جزيرة العرب، فُتحت جبهة جديدة ما كان يستوعبها إطار النزاعات والصراعات القبليّة. وفي هذه الجبهة التي جاءت كحصيلة للمواجهة بين الإيمان والكفر، وقف الأخ في مقابل أخيه، والابن في مقابل أبيه.

وفي السنة الثامنة للهجرة، اندكّ المعقل الأساسي للكفر وهو مكة. وإلى السنة العاشرة للهجرة، انتشر الإسلام في جميع أرجاء شبه جزيرة العرب. وحصيلة الجهود المتواصلة التي بذلها النبي على مدى ثلاث عشرة سنة، في مكة، لإبلاغ الرسالة ونشر التوحيد، كانت إيجاد مجتمع دينيّ في المدينة المنوّرة. وقدّم على مدى عشر سنوات في المدينة، نموذجاً مشرقاً للحكم الدينيّ أمام التاريخ والحضارة المستقبلية لبني الإنسان.

في أثناء حياة النبي (ص)، لم يكن المجتمع الإسلامي قد بلور نسقه ونظامه الديني. فقد كان النبي (ص) يبيّن لهم عن طريق الوحي الأحكام والقوانين الكلّية، أو أنّه كان يطبّقها ويعمل بها. وبالإضافة إلى التشريع الذي كان يأخذ القوانين الكلّية بعين الاعتبار، اكتسب القضاء والحكومة طابعاً دينيّاً أيضاً؛ ولهذا السبب، فإنّ الأحكام والمقرّرات التفصيليّة والجزئيّة ما كانت تتّصف بالدرجة ذاتها من التناسب والدوام الذي تتّصف به الأحكام والقوانين الكلّية بسبب جزئيّة موضوعاتها. إلّا أنّها مع ذلك، كانت ذات قدسيّة وحُرمة. وكان شرط الإيمان أنّ النبي إذا حكم في نزاع أن يُطاع حكمه، وإذا

أمر يجب أن لا يُعصى أمره. وإذا امتثل أحد لحكمه في أمر أو عصاه في أمر آخر، فإنّه لا يرى امتثاله وعصيانه مرتبطاً بحياته الطبيعيّة والدنيويّة فحسب، بل له انعكاس عظيم على حياته الأبديّة والغيبيّة. والمؤمن إذا صلّى مع الجماعة تعجز الملائكة عن إحصاء ثوابه، وإذا حضر في ساحة القتال يُعتبر سعيه هذا بمثابة جهاد في سبيل الله. ومن لا يهتم لأمور المسلمين يُخشى أن يخرج من عدادهم. وإذا ارتكب إثماً صغيراً فلا يمكن درؤه إلّا بمغفرة من الله.

في ذلك المجتمع الدينيّ، ظهرت إلى جانب النبي والمؤمنين بالغيب، فئة أخرى تتظاهر بالاعتقاد بالإسلام لساناً. وأفرادها هم المنافقون الذين كانوا على أطياف مختلفة، وازداد عددهم بعد ما قَوِيت شوكة الدين وضعُفت شوكة الكفر؛ وذلك لأن الكفر، الذي كان يجد له حاضناً في خضمّ العصبيّة وحميّة الجاهليّة، فَقَدَ من بعد ذلك مقوّمات الصمود أمام الحكم الديني، واستسلم في مقابل النظام السياسيّ القائم، من دون أن يجني شيئاً من فوائد الإيمان. واشتدّ هذا التيار إثر فتح مكة والحوادث التي أعقبته.

ومن المفيد الإشارة هنا، إلى أنّ وجود النفاق في شبه جزيرة العرب، مثلما هو الحال بالنسبة إلى وجود الكفر، كان يمثّل مشكلة عويصة للمجتمع الديني. مع فارق، هو أنّ النفاق اتّخذ طابعاً أكثر شراسة وتلاحماً مع تزايد الاقتدار السياسيّ للإسلام. والكفر أيضاً، وإن خضع للحكم السياسيّ الذي شيّده الإسلام، ظلّ يتحيّن الفرص ويستثمر العلاقات القبليّة، ويعوّل على نزعة الحميّة والعصبيّة السابقة التي بقيت متغلغلة في نفوس الناس وسرائرهم. وذلك لكي يتسنّى له في ظلّ النفاق، استعادة مجده العتيد، والأخذ بثأره من النظام الجديد. وقد أشارت إلى ذلك الكثير من الآيات القرآنيّة، ومنها قسم مهمّ من آيات سورة التوبة، التي تشير إلى أعمال المنافقين وفئاتهم وأصنافهم.

كانت سورة التوبة من أواخر السور القرآنية التي نزلت بعد معركة تبوك، وقبل وفاة النبي (ص). وكان عبد الله بن أُبَيّ المنافق المشهور والسيّيء الصيت، والذي نزلت فيه بعض آيات سورة المنافقون، كان قد مات قبل نزول سورة التوبة. وفي سورة التوبة تُعرّى فئات مختلفة ويُكشف النقاب عن أفرادها؛ ومنهم أولئك الذين كانوا يختلقون المبرّرات والذرائع للتخلّف عن المشاركة في المعارك، على الرغم من أمر النبي؛ ومنهم أيضاً مَن بَنوا مسجد ضرار لترويج الكفر، وبثّ الفرقة في صفوف المسلمين، يضاف هذا إلى بعض المنافقين الذين شهدوا معركة تبوك بين صفوف جيش الإسلام. وكان البعض من هؤلاء قد حاولوا الغدر بالنبي (ص) في طريق العودة، إلّا أنّ تلك المحاولة الغادرة لاغتياله باءت بالفشل. إنّ الاشارة إلى معالم وخصائص الفئات المختلفة للنفاق في سورة التوبة، يُعدّ مؤشراً على وجودهم الواضح والفاعل في اللحظات الأخيرة من عمر النبي (ص). وقد وصف ابن عباس نزول سورة التوبة بأنّها قد فضحت جماعات النفاق، التي كانت تعيش في المدينة. قال: «**هي الفاضحة ما زالت تنزل ومنهم ومنهم حتى ظننا أن لن يبقى منا أحد إلّا ذكر فيها**»[1].

يرى ابن خلدون أنّ هيمنة العصبية قانون ثابت ومستمر على مدى التاريخ. إلّا أنّه رغم ذلك، يعترف بحقيقة، وهي أنّ حكومة النبي في صدر الإسلام كانت استثناءً تاريخياً واقترنت بإعجاز إلهي. ومن بعد رحيل النبي (ص) انبعثت العصبية الجاهلية والقوميّة لاستعادة مجدها الغابر. لقد كان في ظهور الإسلام ضربة قاصمة أصابت مقتلاً من عصبية قريش، وعلى رأس ذلك وجاهة بني أُميّة،

(1) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، **الدر المنثور**، (دار الفكر، الطبعة الاولى، بيروت، 1403هـ)، ج 4، ص 120.

وما كان لهم من شأن اجتماعيّ. فقد ظل بنو أُميّة على رأس قادة الكفر حتى السنة الثامنة للهجرة، ولم يستسلموا أمام سلطان الإسلام إلّا من بعد ما اقتحمت قوّة الإسلام العسكرية والسياسيّة عقر دارهم. وعلى هذا لم يتمكن أبو سفيان وغيره من كفار قريش من استعادة مكانتهم الاجتماعيّة السابقة خلال المدّة القصيرة في أعقاب فتح مكّة.

لقد أدّى التنافس المحتدم يومذاك إلى ظهور حكم لا تحتل فيه العلاقات القبليّة الجاهلية مكانة متميّزة، غير أنّ بني أُميّة استثمروا هذه الفرصة وخاصة في عهد الخليفة الثالث، ووظفوا الإمكانات المتاحة لتنظيم وحشد قدرتهم القبليّة. ومن الأمثلة على ذلك: أنّ أبا سفيان دخل ذات يوم في أواخر عمره، وقد أُصيب بالعمى، إلى مجلس عثمان، ولما اطمأن من عدم وجود شخص من غير بني أُميّة قال: «**يا بني أُميّة تلقّفوها تلقّف الكرة..**»[1].

أثبت بنو أُميّة خلال مدّة الألف شهر من حكمهم الأسود، التزامهم بما أوصاهم به أبو سفيان. فالقدرة التي استجمعها معاوية، منذ عهد الخليفة الثاني، كرّسها كلّها طيلة عهد حكومة علي (ع)، لمحاربته وقتاله. ومن بعد استشهاد الإمام علي (ع)، وتشتت جيش الكوفة، دخل معاوية إلى الكوفة، وقال من فوق منبر مسجدها: «**ما قاتلتكم لتصلوا ولا لتصوموا ولا لتحجوا ولا لتزكوا إنكم لتفعلون ذلك. وإنّما قاتلتكم لأتأمر عليكم وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون**»[2].

ومن بعد معاوية، تمنّى ابنه يزيد في أعقاب قتله لذرّية

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، (مكتبة إسماعيليان، قم)، ج 9، ص 53.

(2) الأصفهاني، أبو الفرج، **مقاتل الطالبين**، (منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، قم، 1405هـ)، ص 45؛ المجلسي، مصدر سابق، ج 44، ص 53؛ ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 16، ص 15.

رسول الله (ص) وسبي حُرَمه: **لو أنّ آباءه وأجداده من قتلى بدر شهدوا مقتل بني هاشم**[1] .وكلام يزيد هذا، يظهر بجلاء نظرة حكّام بني أُميّة إلى الإسلام، وأنّهم لم يؤمنوا به أبداً كدين كامل نازل من عند الله لهداية بني الإنسان. وإنّما كانوا ينظرون إلى جهود النبي (ص) كجزء من الجهود التي كانت تصبّ في إطار التنافس، الذي كان محتدماً بين مختلف البطون بهدف الاستيلاء على مزيد من السلطان والمقدّرات. بل إنّ هذه النظرة كانت نظرة جميع الكفّار الذين كانوا يقارنون أفعال النبي بأفعالهم الذاتية.

إنّ استبداد بني أُميّة الذي ساد المجتمع الإسلامي الفتيّ، في وقت لم يكن باستطاعتهم فيه توظيف منظومة العلاقات القوميّة والقبيلية بشكل علني وواسع، وذلك بسبب قدرة المعايير والقيّم الإسلاميّة التي زعزعت ما كان لهم من تسلط وهيمنة ولكنهم بعدما لجأوا إلى العلاقات والأواصر التي كان لها ماض عريق ومتجذّر في المجتمع الجاهلي قبل الإسلام، سخّروا لصالحهم الإمكانات الجديدة للمجتمع الديني. نشير طبعاً إلى أنّه قد تبلورت بظهور الإسلام ثقافة دينيّة جديدة في المجتمع. ورغم الانتقام السياسيّ للثقافة القديمة من هذه الثقافة الجديدة، غير أنّها فرضت على الاستبداد الذي ظهر يومذاك إلزامات وقيوداً تتناسب مع كميّتها وكيفيّتها القوية.

---

(1) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، (دار الفكر، بيروت، 1402هـ.)، ج 8، ص 191.

ليت أشياخي ببدر شهدوا	جزع الخزرج من وقع الأسل
حين حكت بقباء بركها	واستحر القتل في عبد الأشل
ثم خفوا عند ذاكم رقصا	رقص الحفان يعلو في الجبل
فقتلنا الضعف من أشرافهم	وعدلنا مَيل بدر فاعتدل

فمعاوية، وبحسب تعبيره، لم يقاتل لأجل الصوم، والصلاة، وأحكام الشريعة؛ وإنّما لنيل الإمرة والسلطة السياسيّة. وكذا يزيد، الذي قتل وسبى ذرّية رسول الله (ص). وغير هذين من الحكام الذين جاءوا من بعدهم، لم يكن يمكنهم تجاهل حضور الإسلام في المجتمع والسعي لاجتثاثه من الجذور علانية، بل إنّ الحضور الفاعل للثقافة الدينيّة أرغمهم على تبرير استبدادهم بغطاء من الدين نفسه الذي قضوا حياتهم في محاربته، وإضفاء طابع دينيّ على سطلتهم باعتبارهم خلفاء رسول الله (ص).

وفي العصر العباسي أيضاً، شهد حكم المجتمع الإسلامي في ثوب خلافة النبي وضعاً مشابهاً أو أصعب مما كان عليه الحال في عهد بني أُميّة. وقد وصف هذا الحال أبو العطاء السندي (المتوفّى عام 180هـ)، والذي عاصر الخلافتين الأمويّة والعباسيّة، بقوله:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا

وليت عدل بني العباس في النار[1]

وقال أبو فراس الحمداني في وصف طريقة الحكم التي سار عليها الخلفاء العباسيون:

تالله ما فعلت أميّة فيهم

معشار ما فعلت بنو العباس

وكتب المأمون في أيّام الصراع الذي كان يخوضه للانتصار على أخيه الأمين، كتب إلى أقاربه كتاباً جاء فيه:

---

(1) شرح ميمية أبي فراس، ص 119. نقلاً عن: العاملي، جعفر مرتضى، **الحياة السياسيّة للإمام الرضا**، (مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، 1983م)، ص 96.

«...وليس منكم إلّا لاعب بنفسه، مأفون في عقله، وتدبيره، إمّا مغنّ، أو ضارب دفّ، أو زامر. والله، لو أنّ بني أمية الذين قتلتموهم بالأمس نُشِروا، فقيل لهم: لا تأنفوا من معائب تنالوهم بها، لما زادوا على ما صيّرتموه لكم شعاراً ودثاراً، وصناعة وأخلاقاً، ليس منكم إلّا من إذا مسّه الشر جزع، وإذا مسّه الخير منع، ولا تأنفون، ولا ترجعون إلّا خشية، وكيف يأنف من يبيت مركوباً، ويصبح بإثمه معجباً، كأنّه قد اكتسب حمداً، غايته بطنه وفرجه، لا يبالي أن ينال شهوته بقتل ألف نبي مرسل، أو ملك مقرّب. أحبّ الناس إليه من زيّن له معصية أو أعانه في فاحشة...»[1].

2 ـ 2 الخارطة الفكريّة في عصر بني أُميّة

بعد وفاة النبي (ص)، نشب أوّل خلاف حول الوصاية. ففي السقيفة اتّخذت قضيّة الحُكم طابعاً سياسيّاً؛ وأخذت الآراء المختلفة تنظر إلى القضيّة من زاوية انعكاساتها السياسيّة عليها وعلى الفضائل الأخرى، في حين أنّ الشيعة كانوا ينظرون إليها من زاوية اعتقادية.

فوجهة النظر الشيعيّة كانت تقول إنّ جميع الأحكام والقوانين الكلّيّة والجزئيّة يجب أن تكون لها وجهة إلٰهيّة، كما كان عليه الحال في زمان رسول الله (ص)؛ لأنّها تتعلّق بالحياة الحقيقيّة للإنسان. واستناداً إلى وجهة النظر هذه، فإنّ البرهان الذي يُتّخذ للدلالة على مبدأ النبوّة لإبلاغ الأحكام والسُنَن الكلّية، التي جاء بها الرسول (ص) من عند الله، يُتّخذ أيضاً للدلالة على ضرورة الإمامة لتأمين الأحكام الولائيّة والقضائيّة.

---

(1) ابن طاووس، أبو القاسم، علي بن موسى، **الطرائف**، (قم، 1400هـ، ص 281 ـ 282)؛ المجلسي، مصدر سابق، ج 49، ص 214.

في زمان النبي (ص) كانت هذه الرؤية الشيعيّة موضع قبول لدى جميع المسلمين. فبالإضافة إلى أنّهم كانوا يتلقّون الأحكام الكلّية عن طريق الوحي والبلاغ النبويّ، فإنّهم كانوا أيضاً يعتبرون حكم الرسول في الأحكام الجزئيّة بمثابة حكم الله، ويعتبرون التخلّف عنها تخلّفاً عن أحكام الله.

ومن وجهة النظر الشيعيّة، لو كان الدين قد سكت في ما يخصّ قضيّة الإمام وأولي الأمر من بعد حياة النبيّ (ص)، فذلك يعني بالضرورة انقطاع صلة الدين بالأحكام التي تنظّم الحياة اليومية لجميع الناس، والحال أنّ الناس كلّهم يحتاجون في جميع هذه الأحكام إلى إجابة دينيّة.

يعتقد الشيعة أنّ النبيّ كشف للناس بأمر الله تعالى، ومنذ اليوم الأوّل لإبلاغ الرسالة، عن وصيِّه الذي يتولّى تطبيق الأحكام التنفيذيّة. ومن بعد ذلك أبلغ تلك الحقيقة عن الله إلى الناس في مواطن كثيرة، بشهادة بعض الآيات وشأن نزولها. وهناك فئات من المجتمع الإسلامي قد تجاهلت المبدأ المذكور آنفاً عند وفاة النبيّ (ص)، بدوافع العصبيّة القبليّة وما شاكلها، بحيث أنّ أحدهم قال حين دعا النبيّ بقلم ودواة لتأكيد ما كان قد أوصى به من قبل: «**عندنا كتاب الله حسبنا**»[1].

ومن وجهة نظر الشيعة، فإنّ الاكتفاء بكتاب الله، والذي كان يعني استبعاد وتهميش العِترة، استلزم حصر الدين بالأحكام الكلية وإبعاده عن دائرة الأحكام الولائية والقضائيّة.

ولقد أدّت الظروف الاجتماعيّة، التي كانت تعيشها الأمّة

---

(1) البخاري، أبو عبد الله، محمد بن اسماعيل، **صحيح البخاري**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ج 1، ص 39.

الإسلاميّة يومذاك، إلى أن تنكر عامة المسلمين مبدأ الوصيّة. وهو المبدأ الذي أخذ به الرسول كجزء من رسالته. مع أنّهم قبلوه لاحقاً وأخذوا به كمعيار في تعيين الخليفتين الثاني والثالث، بوصيّة مباشرة أو غير مباشرة من الخليفة السابق. وكانت هذه أوّل بدعة وقعت في منظومة الأحكام والسُنن الإلٰهيّة، وأزاحت جميع الأحكام الولائيّة والقضائيّة عن مسارها الدينيّ، وفضلاً عن ذلك كانت بمثابة انحراف عن الأصول الاعتقاديّة؛ وذلك لأن مسألة الإمامة، وعلى الرغم مما لها من تأثير في معرفة الكثير من الأحكام، هي ذات تأثير في دائرة فروع الدين. ولكن وبما أنّها من جهة تعيينها ـ كما هو الحال بالنسبة إلى النبوّة ـ قد جاءت بأمر من الله، فإنّ بحثها يدخل في إطار القضايا التي تبحث في أفعال الله، ويتعلّق ببحث الأسماء، والصفات، والأفعال الإلٰهيّة، وهذه كلّها تدخل ضمن أصول العقيدة ولا تدخل ضمن مباحث فروع الدين. ومن المعروف أنّ فروع الدين تبحث في فعل المكلّف، والإمامة في ضوء ما تفيد به وجهة النظر أعلاه، تدخل في دائرة أفعال الله.

بعد وفاة النبي (ص) والاكتفاء بكتاب الله كشعار خطير، أصبح تدوين سُنّة رسول الله (ص)، أو حتى في بعض حالات نقلها، جريمة اجتماعيّة وذنباً لا يغتفر. واستمراراً لهذه السياسة، دأبت السلطة القائمة على تدمير جميع المدوّنات التي دُوّنت فيها سنّة رسول الله. ومن بعد خمس وعشرين سنة، أصرّ أمير المؤمنين (ع) في مدّة خلافته التي استمرّت خمس سنوات على تدوين الحديث. ولكن سياسة منع التدوين استؤنفت من بعده؛ أي في عهد بني أُميّة وفي هذا العهد بقي تدوين الحديث ذنباً وخاصة تلك التي لها اتجاه معيّن يتنافى وأهواءهم، وراج نقل الحديث عن طريق مسارات خاصة كان يديرها بنو أُميّة. وكانت هذه الأحاديث في الواقع عبارة عن افتراءات

وُضِعت من قبل أفراد مثل سمرة بن جندب، وكعب الأحبار، وغيرهم، في مقابل أثمان طائلة بغرض الدعاية والترويج لمعتقدات معيّنة[1].

ومن معالم المعتقدات التي كان ينشرها معاوية، وتبعه بنو أُميّة، ما يلي:

أوّلاً: إضفاء القدسيّة على عثمان، وإثارة النفور والكراهية والعداء للخليفة الرابع.

ثانياً: الجبر، وسلب الإرادة والاختيار من الإنسان.

ثالثاً: النهي عن التفكير والنظر، والاكتفاء بظاهر الكتاب والأحاديث التي كانت تنقل عن طريق قنواتهم الخاصة.

رابعاً: تشبيه الله بالمخلوقات.

وعلى الرغم من أنّ كلّ واحدة من القضايا الأربع المذكورة آنفاً تدخل في عداد القضايا الاعتقادية، وتتناول معرفة الإنسان والكون، ومنهج المعرفة، والغاية من وجود الحكم والسلطة؛ فإنّ بني أُميّة لم يتعاملوا مع أيّ منها تعاملاً علمياً.

كان دأبُ بني أُميّة اتّخاذ العصبيّة القبليّة أداة لبسط اقتدارهم الاجتماعيّ، حتى إنّهم كانوا ينظرون إلى القضايا العلميّة من هذه الزاوية أيضاً. وهم أيّدوا نظرية الجبر لأنّها تنفي عن الإنسان الحرّية

---

(1) انظر: أبو رية، محمود، **أضواء على السنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث**، الطبعة الخامسة، نشر البطحاء؛ أبو رية، محمود، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، منشورات دار، الذخائر، قم، 1989م؛ الموسوي، السيّد عبد الحسين شرف الدين، **أبو هريرة**، انتشارات أنصاريان، قم.

والاختيار؛ ليتسنّى لهم من خلال ذلك نسبة أفعالهم الاجتماعيّة وأفعال غيرهم إلى الله (عزّ وجلّ). وبهذا يضمنون مشروعيّة اقتدارهم السياسيّ. وتوضيح ذلك، هو أنّ الحكم السياسيّ بعد وفاة النبي (ص) أصبح تعبيراً عن الاقتدار القبليّ الموجود في شبه جزيرة العرب يومذاك، ولكن نظراً إلى وجود المعتقدات والفكر الدينيّ على صعيد المجتمع، كانوا مضطرّين إلى تبرير حكمهم بلبوس ديني، بحيث إنّهم سرعان ما اكتسوا بثوب خلافة رسول الله (ص)، وأضفوا على أنفسهم طابع القداسة. ولأجل تحقيق هذه الغاية، عزوا مكانتهم الاجتماعيّة القائمة إلى الله مباشرة، من أجل أن يوجدوا لدى الناس انطباعاً بأن جميع الأمور ومنها حكومتهم، من فعل الله وجاءت بإرادته.

ولكي يستدلّ بنو أُميّة على أنّ حكومتهم قد جاءت بإرادة الله ومشيئته، اتّخذوا عقيدة الجبر كمقدّمة تمهيديّة. وفضلاً عن ذلك، عمدوا إلى خلط الحقائق التكوينيّة إلى جانب مزج الإرادتين التكوينيّة والتشريعيّة؛ وذلك لأن الإرادة التشريعيّة تأتي وفقاً لأحكام وقوانين تبلّغ إلى الناس من قبل النبيّ أو الوليّ بغية هدايتهم، بيد أنّ الواقع الاجتماعي لا يسير وفقاً لهذه الإرادة؛ إذ إنّ الله تعالى بعد أن يزوّد الإنسان بوسائل الإدراك اللّازمة، ويكشف له طريق السعادة أو الشقاء بالهداية التشريعيّة، ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾[1]، عندها يترك الواقعَ الاجتماعيَّ يسير وفقاً لإرادة الإنسان واختياره. أي إنّ الإرادة التكوينيّة لله ترمي إلى اختبار الأفراد؛ فإنّ عصَوا فلا تطابق عندئذٍ بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة؛ إلّا أنّ بني

(1) سورة البلد: الآيات 8 ـ 10.

أميّة عمدوا إلى عدم التميز بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة، ليستنتجوا ـ من حقيقة أنّ الواقع الاجتماعي يسير وفقاً للإرادة التكوينيّة لله تعالى ـ تطابقَ سياستهم وحكمهم مع الإرادة التشريعيّة لله. وكان هذا التوجيه ضرورة يقتضيها حضور الفكر الدينيّ في الحكم، وقد تبلور مع غضّ النظر عن الولاية النبويّة، وبالاكتفاء بالأحكام الكلّية للشريعة.

وقد جاء تقديسهم لعثمان بموازاة إثارة الكراهية والعداء للخليفة الرابع، لدافعين سياسيين هما:

أوّلاً: إنّ الخليفة الثالث كان من بني أُميّة.

ثانياً: إنّ معاويةَ قد أشعل فتيل الحرب ضد الخليفة الرابع بذريعة المطالبة بدم الخليفة الثالث. وقد كان إضفاء صفة قدسيّة على الخليفة أثار ضدَّه حفيظة الناس وكرههم ـ بسبب استمالته بني أُميّة ودعمهم ـ إلى درجة أنّهم تهاونوا وتباطأوا في دفنه، مفيداً ومؤثّراً لتبرير حرب معاوية ضد الخليفة الرابع، خاصة وأن معاوية نظر إلى مقتل الخليفة كمقدّمة للتمهيد لخلافته. وكان هو قد وفّر بعض مقدّمات تلك الحادثة بنحوٍ ما، من خلال طريقة تعامله مع الوقائع. أخذ الآن يطلق حرباً إعلامية يتهم فيها علياً (ع)، بالمشاركة في قتل عثمان، مع أنّه (ع)، كان من المعارضين لقتله.

وأمّا السبب الذي حدا ببني أُميّة إلى منع التفكير، والجمود على ظواهر الكتاب والأحاديث، فهو أنّهم بنوا مشروعيّة حكمهم على أحاديث موضوعة، كانوا يشيعونها بين أوساط الأمة، ويدّعون زوراً أنّها أحاديث نبويّة. ولو أنّ أبناء الأمة نظروا إليها بعين العقل والدراية، وفكروا في معانيها، وأدركوا مغايرتها، أو تعارضها مع أخبار أخرى، أو مع كتاب الله، لكان في ذلك إجهاض للغاية التي

يرمي إليها بنو أُميّة. وانطلاقاً من ذلك، كان التفكير لا يلقى ترحاباً عند بني أُميّة؛ لأن من شأنه أن يؤدي إلى تخطّي المعرفة القبليّة والتأمّل في الأُسس الدينيّة للسياسة الموجودة.

وأمّا تشبيه الله بالمخلوقات فقد كان يمثّل انحرافاً أساسيّاً في المسائل التوحيديّة والاعتقاديّة للأمة، وكان لهذا الانحراف سببان رئيسان، هما:

أوّلاً: كان منع التفكير والجمود على الظواهر، وعدم التدبّر في آيات القرآن، يؤدّيان بالناس الذين يألفون الأمور الحسيّة عادة، إلى حمل المعاني العميقة التي تنطوي عليها نظرة الدين إلى الوجود، على ظواهر محسوسة ومادّية؛ مثلما هو الحال بالنسبة إلى الآيات التي تبيّن العُلو التوحيدي لله تعالى على مخلوقاته، أو الآيات التي جاءت في وصف القيامة، أو رسم صورة عن تبدّل الأرض والسماء؛ حيث تُحمل هذه المعاني على مفاهيم أرضيّة ومادّية. مثل الآية ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[1]، أو الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، وهكذا يكون التحريف المحسوس والطبيعي لهذه الآيات هو أنّ لله يداً كبيرة تفوق كلّ الأيدي، أو أنّ لله رجلاً يمشي عليها يوم القيامة ويمر على الملائكة وهم مصطفّون أمامه.

ثانياً: دخول اليهود الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً إلى البلاط الأُمويّ، وانتشار القصّاصين بين الأوساط الشعبية؛ وذلك لأن أفراد الفئة الأولى كانت تستقي الخرافات والأحاديث الموضوعة من الإسرائيليّات، كما أنّ الفئة الثانية كانت تستمدّ القصص التي تتلوها

---

(1) سورة الفجر: الآية 22.

(2) سورة الفتح: الآية 10.

على أسماع الناس من المصدر نفسه. وبالنتيجة فقد كانوا يصوّرون الله وفقاً لبعض الأحاديث المدسوسة، والأخبار الكاذبة، وكأنه جالس على عرش، ويركب في ليالي الجمعة على مركبة، وينزل إلى الأرض، ويدخل في أماكن مشرّفة كالمساجد، وغيرها التي هي داره[1].

إنّ إيحاءات بني أُميّة، والنهج الذي كانوا يروّجون له، أدّى إلى نشر معتقدات معيّنة على نطاق واسع. وظهرت هذه المعتقدات في ثوب فرقة دينيّة، بدعم ومناصرة علنيّة من السلطة الحاكمة. وقد أُطلقت على هذه الفرقة تسميات مختلفة، تبعاً للمعالم المختلفة التي كانت تتّصف بها. ومن هذه التسميات «القدرية»؛ لأنها كانت تقول بعقيدة الجبر. ولم تكن هذه التسمية محبّذة في الأوساط الإسلاميّة يومذاك بسبب الأحاديث والروايات الواردة عن رسول الله (ص) في ذم القدريّة[2]؛ ولهذا فقد كانت كلّ واحدة من الفرق المتضادّة تحاول إلصاق هذه التسمية بغيرها. وفي الختام انصرف إطلاق اسم القدريّة على المعتزلة الذين كانوا يقولون بالتفويض.

ومن المفيد الإشارة إلى القدسية التي كانت تضفيها هذه الفرقة على الخلفاء الأوائل، وخاصة الخليفة الثالث. إلى حدٍّ أنّهم جعلوا الإيمان بقداسته في مصاف معتقداتهم وإلى جانب قدسية النبي (ص). وكانت هذه العقيدة مشفوعة بسبّ الخليفة الرابع، وهو ما دعا إلى تسمية هذه الفرقة بالعثمانية. وكانت هذه التسمية تستعمل أكثر من

---

(1) انظر: البخاري، مصدر سابق، ج 2، ص 66.

(2) انظر: أبو داوود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، (دار احياء السنة النبويّة، بيروت)، ج 4، ص 222، باب في القدر، ح 4691 و4692؛ أبو عيسى، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، (دار احياء التراث العربي، بيروت)، ج 4، ص 454، ح 2149.

غيرها من التسميات. وقد أدّى تهرّبها من التدبّر في آيات القرآن، وجمودها على ظواهر الأحاديث، إلى أن تطلق عليها تسمية أخرى، وهي تسمية «أهل الحديث». وكان هناك سبب آخر دعا إلى إطلاق تسمية «المشبّهة» على أفرادها، وهو تشبيههم الله بالمخلوقات، وهو ما حرمهم طبعاً من التعرّف على الأسماء والصفات التنزيهية لله عزّ وجلّ.

وفي مقابل العثمانية التي كانت هي الفرقة الرائجة في زمان بني أُميّة، كانت هناك فرق إسلاميّة أخرى، مثل: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والجهميّة، والغيلانيّة، والمرجئة، وغيرها. وكانت كلّ واحدة منها تتميّز عن الفرق التي كانت موضع تأييد بني أُميّة، لما لها من معالم وخصائص، وتقع على درجات وأطياف مختلفة من التوافق أو الاختلاف مع العثمانية. وكانت بعض هذه الفرق تختلف مع العثمانية وأهل الحديث في بعض القضايا والأفكار؛ مثل المعتزلة، الذين كانوا يختلفون معها في مسألة الجبر؛ والمرجئة الذين كانوا يختلفون معها في تقديسها لعثمان، وفرق أخرى تختلف معها حول الجمود على الظواهر ومنع النظرة العقليّة.

إنّ تطوّر وتنامي الأفكار المخالفة لها، وخاصة انتشار تعاليم أهل البيت، إضافة إلى ظهور متطلّبات فكرية جديدة، يستدعيها تقادم الزمن ومرور ما يقارب مائة سنة على ظهور الإسلام، كلّ ذلك أدّى إلى زعزعة الأفكار التي كان يروّج لها العثمانيّة. وخاصة في ما يتعلّق بسبّ الإمام علي (ع)، وكذلك التهرّب من كتابة سنّة رسول الله (ص). وظهرت إلى العيان بوادر انهيار هذه الفرقة، في زمان خلافة عمر بن عبد العزيز، التي كانت مدتها قصيرة. وفي ختام المطاف، أدّى سقوط الحكم الأُموي إلى أن تصبح تلك المعتقدات، والتي كانت تحظى بالرعاية والتأييد العلني من قبلهم، عرضة للزوال والاضمحلال.

3 ـ 2 التحوّلات الفكريّة في عهد بني العباس

دأب بنو العباس في برهة قصيرة من خلافتهم على تأييد فرق ومعتقدات معيّنة، وخاصة المعتزلة؛ ولكنهم بعد مدّة، وإثر التغييرات التي فرضت نفسها على معتقدات «أهل الحديث»، انتقلوا إلى تأييد أفكار هذه الفرقة.

وقد اقترن الترويج للمعتقدات السابقة من جديد، مع موجة جديدة من كتابة الحديث استمرت بين عامَي 143 ـ 250هـ. ولا شك في وجود تناسب متبادل بين الأحاديث التي كانت تكتب، وبين المعتقدات التي تحظى بدعم وتأييد الخلافة؛ بمعنى أنّ هذه الأحاديث باعتبارها دليلاً، كانت توجب رسوخ العقيدة في أوساط الأمة الإسلاميّة، وكانت المعتقدات الموجودة تمهّد وتستدعي وضع الأحاديث لها.

كانت مجموعة الأحاديث التي جُمعت في العصر العبّاسي تُسمّى «سنّة»، وتُسمّى المعتقدات التي تُبنى عليها «عقائد السنّة»، ويُسمّى المعتقدون بها «أهل السنّة». ويفهم من هذا أنّ اصطلاح «أهل السنّة» قد راج في أوساط الأمّة الإسلاميّة منذ حوالي عام 150هـ فما بعده. وقد كان لهم من الناحية الاعتقادية خصائص أخرى، فضلاً عمّا كان لدى العثمانية وأهل الحديث. ومن ذلك، الاعتقاد بقدِم كلام الله، وعدم كونه مخلوقاً. وهذه العقيدة التي بقي سبب نشوئها موضع جدل، جُوبهت بمعارضة المأمون. وقد وقفت إلى جانبه في هذه المعارضة فرقة المعتزلة، ما أدّى إلى حرمان أهل السنّة من دعم الخلافة العباسية وتأييدها مدّة من الزمان.

وفي خضمّ ذلك السجال، تفاقمت الضغوط التي كانت تمارسها سلطة الخلافة على علماء أهل السنّة. وهو ما دفعهم ـ باستثناء

أحمد بن حنبل ـ إلى إعلان التوبة عن معتقداتهم. ومن بعد وفاة المأمون وأخيه المعتصم، عادت الخلافة مرة أخرى إلى حماية عقائد أهل السنّة؛ وعلى أثر ذلك جُعلت إمامتهم ورئاسة معتقداتهم إلى أحمد بن حنبل؛ حتى غدت آراؤه ومعتقداته هي المعيار لأفكارهم. وفي ضوء ما فرضته مقتضيات الظروف الاجتماعيّة الجديدة، رأى أحمد بن حنبل أن لا مناص له من اعتناق معتقدات جديدة على خلاف ما كان في مذهب العثمانية؛ ومن أهمها: بيان فضائل علي (ع)، وقبول خلافته بصفته الخليفة الرابع. وهكذا شاع القول بالتربيع وأن الخليفة الرابع بعد رسول الله (ص) هو علي (ع)، في أوساط الأمة الإسلاميّة في أوائل القرن الثالث، بحيث إنّ كلّ من كان ينكر هذا القول من ذلك الوقت فصاعداً، كان يعدّ من أهل البدعة.

لقد كانت هناك أوجه اشتراك بين أهل السنّة والعثمانيّة؛ منها الأخذ بظواهر الآيات والأحاديث، وتشبيه الله بالمخلوقات، والتهرّب من اتّباع العقل والبرهان، وعدم الدخول في بحث وجدل حول أصول العقائد.

وروى أحدهم قائلاً: «**إننا كنا عند مالك، فجاءه رجل، فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فما وجد مالك من شيء ما وجد من مسألته، فنظر إلى الأرض، وجعل ينكت بعود في يده، حتى علاه الرحضاء، ثم رفع رأسه، ورمى بالعود، وقال: الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك صاحب بدعة. وأمر به فأخرج**»[1].

---

(1) أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء**، (دار الكتب العربيّة، الطبعة الثانية، بيروت، 1387هـ)، ج 6، ص 326؛ أبو عبد الله، شمس الدين محمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، قم، =

وهذه الحكاية تُبرز بشكل واضح طريقة تعامل أهل الحديث وأهل السُنّة، التي كانت هي الفرقة الغالبة والسائدة في المجتمع الإسلامي في ذلك اليوم، مع أصول المعتقدات الإسلاميّة، وهذا طبعاً في الوقت الذي كانت فيه الأمّة الإسلاميّة في زمان الأُمويّين والعباسيّين، تسيطر على أكثر العالم المتحضّر آنذاك. ومن ذلك مصر ـ والإسكندرية خاصة ـ التي كانت معقل الأفلاطونيين الجُدد، الذين يُعتبرون ورثة الثقافة اليونانية، وبلاد إيران ذات التاريخ الثقافيّ العريق.

وقد نَجَم عن التعامل مع الآثار المكتوبة للثقافات المختلفة الأخرى وترجمتها إلى اللغة العربية، إثارة تساؤلات جديدة أمام العقل الإسلامي؛ وكذلك أدى وضع التسلط السياسيّ على أقوام وأمم ذات ثقافات مختلفة، والاختلاط بهم، مع انعدام أيّ حركة ثقافيّة قادرة على الإجابة عن التساؤلات الجديدة وهضم الثقافات الموجودة، إلى وضع المسلمين أمام مخاطر النهج التلفيقي، وضياع الاستقرار والثبات.

وكان من معالم هذه المخاطر شيوع الأفكار الإلحادية، وظهور الزندقة في بقاع مختلفة من البلاد الإسلاميّة؛ ومنها على وجه التحديد مركز الأمة الإسلاميّة وموضع قبلتها، أي في مدينة مكّة المكرمة.

وقد دعت ضرورة الإجابة عن المتطلّبات الفكرّية للمجتمع، إلى تمهيد الأجواء، لتوجّه أهل السُنّة نحو بعض المناظرات. وهو ما

= 1983م)، ج 1، ص 209؛ أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **المِلل والنِحل**، (منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، قم، 1983م)، ج 1، ص 85.

انتهى بالنتيجة إلى عدولهم عن الفتاوى التي كانت تحرّم تعلّم علم الكلام، والمجادلة حول المعتقدات. وكان أبو الحسن الأشعري من أتباع واصل بن عطاء، ومعتزليَّ الاتجاه، ثم أعرض عن المذهب المعتزلي واتجه إلى الدفاع عن معتقدات أهل الحديث؛ غير أنّ أتباع أحمد بن حنبل لم يقبلوه بين صفوفهم؛ بسبب تعويله على المنهج الكلامي للاستدلال على معتقداته. وعلى الرغم من مخالفة الحنابلة لمنهج أبي الحسن الأشعري، إلّا أنّه تابع الدعوة إلى منهجه الكلامي. واستطاع من خلال نشر أفكاره، أن يحتلّ المكانة التي كانت لأحمد بن حنبل بين أهل السُنّة. وحصل كذلك على تأييد الخلافة في بغداد لأفكاره. وتطوّر المنهج الكلامي الجديد الذي ورث أحمد بن حنبل في الكثير من الأصول الاعتقادية، وبذلك ضيّق الأشعري الخناق على منافسيه في علم الكلام، وسادت آراؤه حتى غدت هي المعتقدات العامة والشاملة لدى أهل السنّة.

وفي القرون التالية، وعلى أثر أفول الفرق الكلاميّة كالمعتزلة وما شابهها، حلّت محلّها آراء فلسفيّة وعرفانيّة في المجالات الاعتقاديّة، غير أنّ أياً منها لم تتمكّن من زعزعة وإزاحة الكلام الأشعري عن مكانته والحلول محلّه.

الخلاصة

نخلص من ذلك إلى القول إنّ النبي (ص) دخل أشدّ معتركات الصراع ضد العلاقات والمؤثّرات القَبَليّة، من أجل إقامة حكم ديني. وبظهوره (ص) في شبه جزيرة العرب، فُتحت جبهة جديدة أوسع من إطار النزاعات القبليّة.

وفي المدينة المنوّرة اكتسى التشريع ثوباً دينياً وكذلك القضاء والحكومة، واستفحلت ظاهرة النفاق بعد فتح مكّة والوقائع التي تلته.

وظّف بنو أميّة في عهد الخليفة الثالث الإمكانات المتاحة من أجل تقوية اقتدارهم السياسيّ القَبَلي.

وفي ظلّ هذه الأجواء، وقعت الثقافة الدينيّة التي أرساها الإسلام، فريسة لانتقام وثأر الثقافة السياسيّة السابقة لها؛ ولكنها على الرغم من كلّ ذلك فرضت استحقاقات وإلزامات كثيرة على الاستبداد الموجود.

أما في العهد العباسي حيث تلبّس الحكم بثوب خلافة النبي (ص)، فقد كانت الأوضاع شبيهة بما كانت عليه في عهد بني أميّة.

وكان استبعاد عِترة النبيّ (ص) والاكتفاء بكتاب الله بمثابة إزاحة الدين عن دائرة الأحكام الولائيّة والقضائيّة وهذا ما جعل كتابة سنّة النبي (ص)، وحتى نقلها في بعض الحالات، بمثابة جريمة وإثم.

أصبحت السلطة السياسيّة بعد النبيّ منبثقة من الاقتدار القبلي، إلّا أنّ تأثير الفكر الدينيّ وحضوره الفاعل أرغمها على البحث عن غطاء دينيّ لها.

المعتقدات التي نشرها بنو أُميّة تتصف بأربع خصائص وهي:

أ - تقديس عثمان وإثارة الكراهية ضد الخليفة الرابع.

ب - الجبر وتجريد الإنسان من حرّية الإرادة والاختيار.

ج - منع التفكير والاكتفاء بظواهر الكتاب والأحاديث التي كانت تنقل.

د - تشبيه الله بالمخلوقات.

أما الفرقة التي أصبحت بفضل تأييد بني أُميّة لها، فهي الفرقة

السائدة، وكانت تُسمّى من حيث زوايا مختلفة: بالقدريّة، والعثمانيّة، وأهل الحديث، والمشبّهة.

وعند انتهاء القرن الأوّل اضمحلّت الأفكار التي يعتمدها أهل الحديث في ما يخصّ النيل من الخليفة الرابع والإساءة إليه، والامتناع عن كتابة الحديث.

وقد سُمّيت الأحاديث التي جُمعت في عهد بني العباس «سُنّة»، وأُطلقت على المعتقدات التي تبلورت وفقاً لها تسمية «عقائد السنّة». وكان أحمد بن حنبل يتولى إمامة ورئاسة معتقدات أهل السنّة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أهل السنّة يشتركون مع العثمانية في مشتركات، منها: الاستناد إلى ظواهر الأحاديث والآيات في تشبيه الله بالمخلوقات، ومنع الاعتماد على العقل والبرهان، وتحريم البحث والجدل حول أصول العقائد. وكما ذكرنا آنفاً، لم ينظر أتباع أحمد بن حنبل إلى أبي الحسن الأشعري بعين الارتياح والقبول، وذلك لاعتماده المنهج الكلامي في استدلالاته التي كان يسوقها للذود عن بعض معتقدات أهل الحديث واستطاع في نهاية المطاف أن يتبوّأ مكانة أحمد بن حنبل بين أهل السنّة. ثم أصبح منهج الكلام الأشعري بفضل وتأييد العباسيين هو الأسلوب الكلامي السائد عند أهل السنّة.

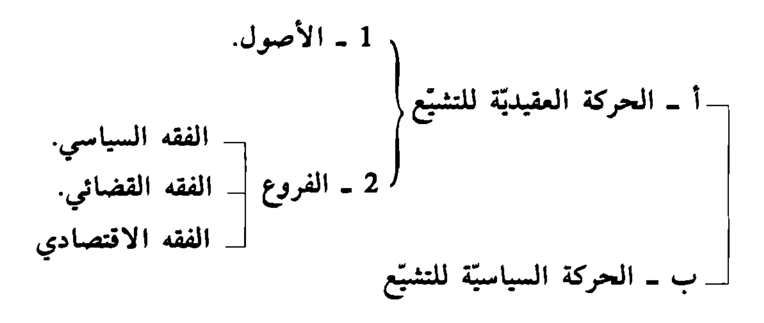
ـ ٣ ـ

التشيّع والذبّ عن التراث الديني

1 ـ 3 الأصول العقيدية للتشيّع

في زمان النبي (ص)، وعلى الرغم من الحضور الواسع للنفاق، كان المجتمع الإسلامي ذا بنية دينيّة ومبنيّاً على السنّة الدينيّة، بحيث لم يكن بإمكان أيّ بدعة أن تحظى بالقبول؛ وذلك لوجود النبيّ بين ظهرانيهم. ولا يوجد خلاف في هذه المسألة بين الفرق الإسلاميّة المختلفة. وبوفاة النبي (ص)، بدأت تدبّ الخلافات في أوصال الأمة. وواصل الشيعة حركتهم الخاصة في الوقوف في مقابل السلطة الحاكمة طيلة مدّة حكم بني أُميّة وبني العباس كقوة اجتماعيّة مستقلّة.

يمكن دراسة حركة التشيّع في مقاطع زمنية مختلفة، ومن جوانب متعدّدة؛ وتقسيمها من دون المساس بمظهرها الاجتماعي التاريخي على النحو الآتي:



تمتاز الحركة العقيديّة للتشيّع في إطار الشكل البياني أعلاه بميّزتين:

الأولى: أنّها ذات بيان توصيفيّ؛ بمعنى أنّها لا تقوم على الأصول العقيديّة والآراء الفقهيّة الشيعيّة؛ لأنّه في تلك الحالة سوف يعتبر البحث في أصول الدين في عداد المسائل الكلاميّة والفلسفيّة، والعرفانيّة، وتتّخذ فروع الدين كذلك صورة المسائل الفقهيّة.

الثانية: لا يشمل الوصف المتقدّم كلّ الجوانب العقيديّة والفكريّة الشيعيّة، وإنّما يُعنى بتلك الطائفة من العقيدة التي لها مدخليّة في تشكلّ التشيّع، باعتباره قوة اجتماعيّة مستقلّة، وكذلك بالسلوك والأداء السياسيّ للتشيّع في تاريخ الإسلام، ولاسيما في تاريخ إيران المعاصر.

إنّ توصيف الحركة العقيديّة للتشيّع يتم في قسمَيْ الأصول والفروع الاعتقادية. وبيان هذه الحركة متوقف على النظر إلى الحدود الجغرافية للفكر في المجتمع، الذي كان يتحرّك فيه التشيّع، ويتّخذ فيه مواقفه. وفي ما يلي نتطرق إلى الحركة العقيديّة للتشيّع، ودورها في تاريخ الفكر الإسلامي في مرحلتي حضور أئمة الشيعة (ع)، وما بعدهما، بعد استعراض الأرضيّات الفكريّة للمجتمع الإسلامي، في السنوات التي أعقبت رحيل الرسول (ص) حتى قرون تلت.

لقد تولّى أئمة الشيعة (ع) مهمة الدفاع عن حياض العقيدة الدينيّة بشكل عام، وعقيدة التشيّع بشكل خاص، على الرغم من الظروف الاجتماعيّة المختلفة والضغوط والموانع السياسيّة العديدة التي كانت تعترضهم. فحركة فاطمة (ع) السياسيّة لم تكن تخلو مطلقاً من الأبعاد الكلاميّة لمسألة الإمامة وزعامة المجتمع الإسلامي.

ومن البديهي القول إنّ الإجابات التي كان يقدّمها الإمام علي (ع) إلى الوفود العلميّة والعلماء، الذين كانوا يأتون إليه من أنحاء العالم للتحقق والتعرّف على الأخبار التي وصلتهم من كتب القدماء عند سماعهم لدعوة الإسلام، هذه الإجابات كانت جزءاً من هذا الدفاع الإسلامي. وكانت الخطب التوحيدية في «نهج البلاغة» والأدعية العرفانيّة في «الصحيفة السجادية»، من الإرهاصات العقديّة الأولى للتشيّع في مواجهة القشريّة وهجوم الإسرائيليّات على الكيان العقيدي للمسلمين.

وعند اندلاع الصراع بين بني أُميّة وبني العباس ـ مرحلة ضعف الحكم الاستبدادي ـ في زمن الإمام محمد الباقر (ع) والإمام جعفر الصادق (ع) إلى مقطع من حياة الإمام الرضا (ع)، توفّرت فرص مناسبة من أجل ترويج العقيدة الإسلاميّة بحسب الرؤية الإمامية.

وكانت مجالس الدرس، وكثرة من تتلمذ على يد الإمامين الباقر والصادق (ع)، في الفروع المختلفة، ومباحثاتهم، ومناظراتهم مع الملحدين والزنادقة، الذين أوقعوا المجتمع الإسلامي في شراك إيحاءاتهم، تمثّل جانباً آخر من هذا النشاط المستمر.

ولا شك في أنّ هذا الأسلوب الذي كان يتّبعه أئمة الشيعة في التعامل مع الملحدين، ومقارنته بما كان شائعاً بين أهل الحديث الذين كانوا يحرّمون السؤال والجواب، يوضح بجلاء دورهم في المجتمع ودفاعهم عن الاعتقادات الدينيّة للمجتمع. ومن معالمهم

العقديّة والكلاميّة، نشر المعنى الصحيح للتوحيد، وتنزيه الذات الإلهية المقدّسة، والاستناد إلى البرهان والاستدلالات العقليّة القويّة، ونفي الجبر والتفويض، وتبيين الخلافة الإلٰهيّة للإنسان، وتعريف صفات وخصوصيّات الإنسان الكامل، والدفاع عن عصمة الأنبياء وطهارة مقام العِترة، وإثبات ضرورة وجود الإنسان الكامل في جميع العصور و... إلخ.

لقد قام أئمة الشيعة عن طريق هذه التعاليم، التي كانت تواكبها تنشئة تلاميذ متمرّسين وخواص، وضمن الدفاع عن المبادئ التوحيديّة للإسلام، بإرساء قواعد الأصول العقديّة للتشيّع في المجتمع الإسلامي على الرغم من الضغوط السياسيّة المباشرة التي كانت تمارَس ضدّهم.

إنّ أكثر الفصول العقيديّة لدى الشيعة إثارةً للجدل، هو ما يرتبط بالإمامة والقيادة. فبما أنّ التشيّع يعتبر الإمامة والأحكام الحكوميّة، كالأحكام والقوانين العامة مرتبطة بالله سبحانه، ويعتبر تعيين الإمام من أفعال الله تبارك وتعالى؛ لذا يندرج البحث فيها في عداد المباحث الكلاميّة حول أفعال الله وصفاته.

وقد أثار بحث الإمامة حساسيّة خلفاء بني أُميّة وبني العباس، بسبب ما له من آثار سياسيّة واجتماعيّة. إلّا أنّ حقيقة جوهره تتصف بعمق فلسفيّ وعرفانيّ نظراً لتناوله الصبغة الإلهيّة في الإنسان. وقد أضفى أئمة الشيعة (ع) الروح والحياة على مباحث دقيقة في علم الإنسان، وهي خاصة بثقافة الإسلام التوحيدية، من خلال إحياء هذا البحث في المجتمع الإسلامي. والواقع أنّ بسط وتوسيع هذا البحث الذي كان المذهب الشيعي يحرص على متابعة إثارته بشكل متوالٍ ومستمر، على الرغم من كل الهواجس التي كانت تبديها السلطات الحاكمة الموجودة للسيطرة عليه، أوجد مدّاً من الوعي في الاجتماع

الإسلامي: يقول الشهرستاني في هذا الخصوص: «**وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثلما سلّ على الإمامة في كلّ زمان**»[1].

وبناءً على هذا، فإنّ التشيّع وإن بقي من الناحية السياسيّة عرضة للهجوم والقمع بقوة في أوساط المجتمع الإسلامي، إلّا أنّه قد أوجد وقاد أمواجاً فكريّة هادرة في الجوانب العقديّة في كلّ أصعدة المجتمع الإسلامي وفي حواضره العلمية. وكان الجميع، ومنهم معارضوه، مضطرّين إلى السباحة في أمواجه المتلاطمة والمتتابعة من أجل بقاء هويتهم. لقد كان لتعاليم أئمة الشيعة (ع) دور مهمّ وحيويّ في مجالات الوجود والإنسان، إضافة إلى تشيّع العديد من الفرق الإسلاميّة، مثل المعتزلة. وكذلك في تأمين المصادر وتحديد مسار الآراء الكلاميّة ووجهتها، وكذلك الفلسفيّة والعرفانيّة في المجتمع الإسلامي. فالكلام والفلسفة والعرفان النظريّ هي من العلوم التي كانت وما تزال، مع ما بينها من اختلاف في المنهج وبعض المسائل والموضوعات، تتناول الأصول الاعتقادية في تاريخ العقيدة الإسلاميّة. وهذه العلوم لم تكن موجودة بشكل مكتوب ومتميز بعضها عن بعضها الآخر، إلّا أنّها وتزامناً مع بسط وتوسيع المباحث الدينيّة، اكتسبت كلّ منها شكلها المتميز. ولقد كانت الفرق الكلاميّة أوّل الكيانات الفكريّة التي تبلورت بصورة محدودة في المجتمع الإسلامي؛ ومن هذه الفرق كانت الأشعريّة، وهي أكبر الفرق الكلاميّة التي فاقت خصومها بين أهل السنّة. وكان الأسلوب الذي انتهجه الأشاعرة هو الأسلوب الجدلي، واعتمد منهجهم على ظواهر الآيات والروايات إلى جانب تحاشي التفسير والتأويل؛ لذا لم تكن هذه الفرقة تلتقي مع الفلسفة التي تعتمد

---

(1) الشهرستاني، مصدر سابق، ج 2، ص 24.

البرهان، ولا مع العرفان الذي يلتزم التفسير والتأويل والاهتمام بباطن القرآن. وهذا ما جعل الفلسفة لا تجد فرصة للانتشار بين أهل السنّة. بدوره واجه العرفان انتقادات من المتكلمين؛ لكن التشيّع وبسبب المكانة التي كان يعطيها للتعقّل والتفكير، مهّد الأرضية لبسط واتساع العلوم الفلسفيّة أيضاً، إضافة إلى بناء كلامه على أسس المنهج البرهاني والاستدلالي؛ ولهذا السبب ترعرعت الحركات والمدارس الفلسفيّة ـ الإسلاميّة في مهد التشيّع دائماً.

نذكر مثلاً أنّ الفارابي، وابن سينا، والسهروردي، والخواجة نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وصدر المتألّهين، هم شخصيّات فلسفيّة شيعية، وتجاهلهم يعني تجاهل تاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

وبما أنّ التعقّل وإدراك المفاهيم، ليسا المرحلة النهائيّة للإدراك، بل المعرفة الشهودية ومراتب العلم الحضوريّ الرفيعة هي المعرفة الحقيقيّة للناس الكاملين وأئمة الشيعة الصادقين، لذا تحظى المعرفة العرفانية بمنزلة خاصة في الحوزات العلمية الشيعية. ولقد أدّت المنطلقات العقديّة للفكر الشيعي إلى:

أوّلاً: احتفاظ الكلام الشيعي بوجهه البرهاني.

ثانياً: ظهور انسجام بين الكلام الشيعي والفلسفة الإسلاميّة، بل في موارد كثيرة اتفاق ووحدة قوية. وأفضل شاهد على هذا هو أنّ أكبر متكلّمي الشيعة كالخواجة نصير الدين الطوسي، والمحقّق الّلاهيجي يُعدّان من كبار فلاسفة الشيعة أيضاً.

ثالثاً: على خلاف النزاعات التي تشاهد بين متكلّمي وعرفاء أهل السنّة، يوجد بين متكلّمي وعُرفاء الشيعة نوع من التنسيق ووحدة الاتجاه، كما يأخذ ابن سينا، باعتباره أبرز معلم فكري في الفلسفة الإسلاميّة، ببيان مقامات العارفين في النمط التاسع من كتاب

«الإشارات والتنبيهات» بشكل يقول عنه الفخر الرازي، الأشعري المسلك، شارح الكتاب بل في الحقيقة ناقده، «ما كتب أحد إلى الآن ولن يكتب عن مقامات أهل العرفان بهذا الأسلوب الحسن»[1].

فهذا السهروردي يتحدّث عن المعرفة الشهوديّة كجزء لا يتجزأ من الحكمة الكاملة[2]، والخواجة نصير الدين الطوسي يؤلّف كتاب «مقامات الأشراف» في بيان مراحل السلوك على الرغم من قيامه بتأليف الكتب الكلاميّة وشرح الآثار الفلسفيّة، ويثبت صدر المتألّهين وهو في قمة نبوغه الفلسفي وحدة وتطابق البرهان مع ما يدّعيه أهل العرفان[3].

2 ـ 3 الفروع الاعتقاديّة

إن الفارق الأساسي بين الفقه الشيعي والسني، والذي أدى إلى الاختلافات الموجودة في الفروع، هو في المصادر وأسلوب استنباط هذه الفروع. فالقرآن والعترة في نظر الشيعة وحسب حديث الثَّقَلَين[4]، مجموعة متكاملة تضمن هداية الخلق إلى يوم القيامة، من

---

(1) الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، **شرح الإشارات والتنبيهات**، (دفتر نشر كتاب، الطبعة الثانية، طهران، 1403هـ)، ج 3، ص 363.

(2) انظر: السهروردي، شهاب الدين شيخ الإشراق، **حكمة الإشراق**، (مجموعة مصنّفات، تحقيق ومقدّمة: هنري كوربان، انجمن حكمت وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، طهران، 1397هـ.)، ج 2، ص 12.

(3) انظر: الملّا صدرا، صدر الدين محمد، صدر المتألّهين، **الأسفار الأربعة**، (مكتبة المصطفوي، قم)، ج 2، ص 291.

(4) انظر: أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، (دار الفكر، بيروت)، ج 3، ص 17؛ النيسابوري، أبو عبد الله، الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، (دار المعرفة بيروت)، ج 3، ص 148.

دون أن يقع ضعف أو خلل في طائفة من الأحكام. ولم ينجم عن انزواء العترة التي حدثت بعد وفاة النبي (ص) تحت شعار «الاكتفاء بالكتاب» تعطيل الأحكام الجزئية فقط، بل وأدّى أيضاً إلى تعطيل القوانين والسُنَن العامة؛ لأنّ من بين أكثر من ستة آلاف آية قرآنية يوجد ما يقارب خمسمائة آية فقط ترتبط بالأحكام والتي تسمّى اصطلاحاً بـ «آيات الأحكام»، وأنّ العديد من هذه الخمسمائة آية تشمل أيضاً تأكيدات مكررة، أو مُقيّدات ومُخصِّصات بَيّن بعضها النبيّ الأكرم (ص) عند تبيانه الأحكام؛ ولهذا فالقرآن وإن كان يضمّ بين دفّتيه الأحكام الكليّة؛ إلّا أنّ أسلوب القرآن نفسه يشهد على أنّ هذا الكتاب السماوي ليس في مقام البيان التفصيلي للأحكام، بل إنّ هذا الأمر قد أُلقيَ على عاتق النبيّ والأئمة المعصومين، الذين كانوا يقتبسون من مصباح الهداية النبويّة، وهم مفسرّو آخر وحي مُنزَل. مثلاً ورد في القرآن كلام حول أصل الصلاة، وأشير في آية واحدة إلى الأوقات الخمسة للفرائض؛ ولكن لا تذكر أيٌّ من الآيات كيفيّة الصلوات الخمس وعدد ركعات كل منها. ومحدوديّة الآيات الخاصة بالأحكام الكليّة تكشف عن المشكلة التي يواجهها المجتهدون الذين يرومون استنباط كلّ الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة من المصدر الديني، ويتّضح بشكل أفضل مدى حرمانهم من المصادر الدينيّة عند ملاحظة أسلوب تعاطي المجتمع الإسلامي مع نقل وتدوين الأحاديث التي تتناول السنّة النبويّة الشريفة؛ لأنّ الخلافة في ذلك الوقت كانت تشجّع وتدافع ولفترة طويلة من الزمن، عن الفكرة الداعية إلى التقليل من نقل سنة رسول الله (ص). وبعد العدول عن هذه السياسة لم يتوان بنو أُميّة عن وضع الأحاديث بغية إحكام سيطرتهم على الخلافة. وكل ذلك كان في وقت مُنعت فيه كتابة السنّة والحديث منعاً تاماً.

ومن المفيد القول إنّ السياسة المذكورة أرجأت كتابة السنة لقرن من الزمن، وبعد ذلك أيضاً دُونت كتب عديدة في السنة النبوية الشريفة دخلت فيها أحاديث ضعيفة وكثير منها موضوعة، بالرغم من الأحاديث الصحيحة التي تحتويها.

وقد نقلت فيها أيضاً أحاديث مرسلة لا يُعرف رواتها، أو رواتها ضعفاء وغير ثقاة.

إنّ الروايات الكثيرة التي دونت في العصر العباسي باسم السنّة، لم تُترك كما هي، بل جرت في ما بعد محاولات لانتقاء الروايات الصحيحة منها. وهكذا ظهرت المجامع الروائية الكبيرة، والتي بدورها تعرضت من أنحاء الانتقاء، وفي الختام لقيت ستة منها وهي التي تسمّى ـ الصحاح الستة ـ قبولاً أكثر عند أهل السنّة.

تكونت لدى فقهاء أهل السنة في المئة الثانية التي تلت وفاة رسول الله (ص)، نيّة لإصدار الفتاوى في ما يخص الأحكام الإلٰهيّة. وبسبب عدد الآيات المحدود في هذا الخصوص ـ حيث إنّها لا تتجاوز خمسمئة آية ـ وكذلك وضعيّة كتابة الحديث ـ كما ذكرنا من قبل ـ، وعدم ثقتهم بالأحاديث الموضوعة والمنقولة في العصرين الأُموي والعباسي، انتهوا مضطرين إلى هذه النتيجة، وهي: إنّ محدوديّة مصادر الاستنباط تُعدّ دليلاً على رضا الله سبحانه وتعالى بالاعتماد على الظن، للتوصّل إلى الأحكام الإلٰهيّة. مع أنّ الكثير من ظواهر القرآن تنهى عن اتّباع الظن والحدس. ولذلك لجأ البعض من أمثال أبي حنيفة، والذي لم يكن يعتبر العمل بالروايات الضعيفة حجة، ولم يكن يثق بأكثر من عدة مئات من الروايات، لجأ هذا البعض إلى التمثيل والقياس، فيما كان البعض الآخر كأحمد بن حنبل يفتي استناداً إلى الأحاديث الضعيفة.

وقد أدّى رواج الأساليب الظنيّة والاستنباطات الحدسيّة، من

قبيل القياس والاستحسان، وبسبب افتقارها إلى قاعدة متقنة وموحّدة، إلى رواج وجهات نظر مختلفة وإلى تشتّت الآراء الفقهيّة. وبعدما شعر أهل السنّة في القرن الرابع الهجري بخطر تشتّت هذه الآراء في بغداد، أغلقوا باب الاجتهاد وحصروه بأئمة المذاهب الأربعة الحنفي، الشافعي، المالكي، والحنبلي. وعلى ما تقدّم، راجت هذه المذاهب الأربعة في فروع الدين كما شاع كلام الفرقة الأشعريّة لتبيين الأصول العقيديّة بشكل رسمي. والواقع أنّ إضفاء الصفة الرسميّة على فقه أحمد بن حنبل باعتباره أحد المذاهب الرسمية، أفضى إلى بقاء إمامته الفقهية في شطر من المجتمع الإسلامي بعد أفول إمامته العقيديّة على أثر انتشار الأفكار الأشعرّية.

هذا بالنسبة إلى المسائل الفقهية عند السنّة، أما بالنسبة إلى التشيّع فقد كان، وحتى زمان الغيبة الكبرى، أي إلى النصف الأوّل من القرن الرابع، على تواصل دائم بأهل البيت (ع)، المطّلعين على أسرار النبوّة والأحكام الإلٰهيّة كافة، وهذا إضافة إلى أنّ تدوين الأحاديث النبويّة لم يتوقف أصلاً؛ لذلك لم يكن للشيعة في هذه الفترة حاجة إلى الاستنباط الظنّي والوهمي، بل كانوا يتلقّون تحذيرات جدّية من أئمتهم بعدم الأخذ بمثل هذه الطرق.

ويعود تبلور المصادر الغنية للاجتهاد عند الشيعة وخلفياتها الأولى إلى زمن حياة الأئمة المعصومين (ع)، الذين كانوا يُلقون أصول الاجتهاد، ويحثّون تلامذتهم البارزين والمؤهّلين على استنباط الفروع منها.

وبعد ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف القرن من الارتباط بالوحي وعترة النبي (ص)، وإلى زمان بداية الغيبة، قام الشيعة بتأليف كتب عن السُنّة وآثار أئمة الهدى بلغت أربعمائة كتاب، وهي التي تُعرف بـ «الأصول الأربعمائة». فتمّ تنظيم أوّل المجموعات

الروائيّة ـ الفقهيّة الشيعيّة عن طريق جمع هذه الأصول وتبويبها بشكل منطقي، في زمان الغيبة الصغرى. وبعد ذلك استمر الاجتهاد، والذي كان يقوم على الأركان الأربعة: الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع، وتواصل بالاعتماد على مصادره الثريّة؛ فكان فقهاء الشيعة يقومون باستنباط الإجابات اللازمة من الأُسس والأصول الشرعيّة بما يتناسب والمسائل، والموضوعات التي كانت تطرأ في الحياة الفرديّة، والاجتماعيّة لأتباع المذهب الشيعي بمقتضى التطوّرات السياسيّة، والاقتصاديّة للمجتمع الإسلامي.

وإضافة إلى الفارق الموجود بين فقه أهل السنّة والشيعة في نوعية وكمية المصادر، وكذلك في أسلوب الاستنباط وفكرة انسداد أو استمرار الاجتهاد، هناك خصوصيّات في الفقه الشيعي تشتمل على أحكام حفظت وجود وبقاء الشيعة، بوصفهم قوّة فعّالة على طول تاريخ الإسلام؛ من هذا المنطلق نشير هنا إلى قسم من هذه الخصوصيات المتصلة بالأبواب الفقهية المختلفة؛ كالفقه السياسي، والقضائي والاقتصادي.

1 ـ 2 ـ 3 الفقه السياسي

إنّ بحث الإمامة، على الرغم من كونه بحثاً كلاميّاً، هو ذو معطيات كثيرة في الفقه الشيعي، وبالأخص الفقه السياسي؛ من ذلك وجوب اتّباع وإطاعة الأئمة المعصومين (ع) وحُرمة اتّباع قيادة وولاية الحكّام غير المنصّبين من قبل الله سبحانه وتعالى.

إنّ حرمة إطاعة غير الأئمة المعصومين، تتضح آثارها في أبواب الفقه الأخرى، ومنها المعاملات وباب المكاسب المحرّمة؛ وخير شاهد على هذه المسألة قصة صفوان الجمّال الذي كان يقوم بتأجير إبله لهارون الرشيد في موسم الحجّ، ونهي الإمام موسى الكاظم (ع)

له عن ذلك، وهو ما دعاه إلى بيعها. ومن الممكن أن يتبادر إلى الذهن سؤال وهو: في حالة حرمة إطاعة حكام الجور الذين ورد ذكرهم في الشريعة تحت تسمية الطاغوت، كيف يمكن تفسير حضور أفراد من الشيعة مثل علي بن يقطين في جهاز الخلافة العباسيّة بتوصية من الإمام موسى الكاظم (ع)؟

إنّ الجواب عن هذا التساؤل واضح؛ لأنّ علي بن يقطين عندما كان يعمل وزيراً للرشيد في جهازه الحاكم، لم يكن في الواقع يعمل لمصلحة هذا الخليفة، ولم يكن يعمل تحت ولايته ورعايته؛ وإنّما كان عاملاً تحت إمرة الإمام موسى الكاظم (ع)، وقد تولّى ذلك المنصب بأمر وإذن خاص منه؛ لذا لا يحق للشيعة الدخول في الجهاز الحاكم والعمل في الأمور الاجتماعيّة للمسلمين، إلّا في موارد يكون لديهم فيها إذن خاص أو عام من قادتهم الشرعيين.

فمن وجهة نظر الشيعة، يختص الله سبحانه وتعالى بحق الحكم ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، ويُخوّل النبي (ص) هذا الحق من قبل الله: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[2]، وينتقل هذا الحق بعد ذلك أيضاً بنص إلهيّ إلى أُولي الأمر المنصّبين والمعيّنين من قِبَله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[3]، وكلّ حاكم غير منصّب من قبل الله، هو طاغوت؛ والجميع مكلّفون بالكفر بالطاغوت: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾[4].

وانطلاقاً من ذلك، نرى أنّ الأثر الاجتماعي للفقه السياسيّ

---

(1) سورة الأنعام: الآية 57.

(2) سورة الأحزاب: الآية 6.

(3) سورة النساء: الآية 59.

(4) سورة النساء: الآية 60.

الشيعي يتّضح عندما تتم مقارنته بالفقه السياسيّ لأهل السنّة. ففي فقههم السياسي، كلّ من يصل إلى سدّة الحكم، ولو لم تكن حاكميّته بنصّ إلهيّ، وكان وصوله إليها عنوة، أو بتعيين حاكم سابق، أو بيعة جمع من أهل الحل والعقد، يكون مصداقاً لأولي الأمر وتكون إطاعته واجبة. وعليه، فإن فقه أهل السنّة لا دور له غير إسباغ المشروعية على السلطات البشرية والأنظمة الاستبداديّة العشائريّة والعصبيّات القوميّة، ولهذا السبب، فإنّ من يعيشون في نطاق هذا الفقه، يذوبون دائماً في أجواء التيار السياسيّ الحاكم، ولا يشعرون أبداً بهويتهم كقوة مستقلّة؛ بينما لا يضفي الفقه السياسيّ الشيعي المشروعيّة مطلقاً على أي حكم غير إلهيّ.

النقطة الأخرى هي أنّ قضيّة إطاعة أولي الأمر هي الأصل في الفقه الشيعي، وقضيّة اجتناب الطاغوت متفرعة منها؛ وهذان الاثنان متفرّعان من الحاكميّة الإلٰهيّة؛ لحفظ وحماية السنن الدينيّة. إذاً فالهدف الأصلي هو الذبُّ عن السنّة والحؤول دون إحلال البدعة محلّها، والسعي لنقل رسالة الوحي. وهذا الهدف الذي يلقي بظلاله على كلّ مساعي الشيعة السياسيّة، يضفي قدرة تحرك هائلة على المنحى السياسيّ لهذه الفرقة.

ومن المهم الإشارة هنا، إلى أنّ أدّلة الشيعة الكلاميّة على ضرورة إلهيّة الحكم السياسيّ للمجتمع، هي ذاتها التي تقام على ضرورة أصل النبوة؛ أي كما أنّ النبوّة لا تختصّ بمرحلة من المراحل أو جيل من الأجيال، كذلك فإنّ الحاجة إلى الولاية ولزوم اجتناب حكم الطاغوت لا تختص بزمان خاص؛ وعلى هذا الأساس، ليس بمقدور الشيعة في عصر الغيبة إضفاء المشروعية على السلطات السياسيّة غير الإلٰهيّة.

ونلفت إلى أنّ تبيين ارتباط الحكم بالله سبحانه وتعالى، يُعدّ من

مستلزمات النظرة الدينيّة إلى الكون، ولا مفرّ لأهل السنّة من ذلك أيضاً؛ لهذا السبب انبروا إلى تبرير الواقع الذي فرضه عليهم بنو أُميّة وبنو العباس، فاعتبروا سلوك الجيل الأوّل سلوكاً دينياً، وقالوا بحجّية أقوالهم وأفعالهم، أو اختلقوا لذلك المعاذير عن طريق الخلط بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة لله سبحانه وتعالى، أو عبر طرق من هذ القبيل.

ولا ريب في أنّ بداهة ووضوح الأصل المتقدّم، أدّى إلى أن يظنّ البعض بأنّ المذهب الشيعي في عصر الغيبة ليس سوى مذهب احتجاج ضد السلطة الحاكمة ومعارضة لها. ومقتضى هذا التصوّر أنّ هذا المذهب، في عصر الغيبة، يحرّم أيّ نوع من النشاط السياسيّ والاجتماعي، الذي يستدعي المشاركة في الأمور الاجتماعيّة للمسلمين، وذلك عن طريق اعتبار السلطات السياسيّة كلّها غير مشروعة، وأنّه ينهى أتباعه عن الدخول فيها. ووجهة النظر هذه تفيد بأنّ التشيّع في عصر الغيبة، وحتى ظهور إمام الزمان (عج)، قد فصل الدين عن السياسة، ومن خلال عدم إقراره بمشروعيّة الأنشطة الحكوميّة، فرض على أتباعه سياسة الصبر والانتظار. وهذا التصوّر الذي يستلزم تحجيم التشيّع وحصر الدين في شؤون الحياة الفردية والخاصة للأفراد، فضلاً عما يوحي به من عجز التشيّع في عصر الغيبة، وحرمان الإنسان من الأحكام الإلٰهيّة، وما ينجم عنه من توهّم النقص في الحكمة والفيض الإلٰهيّ، لا يتلاءم مع الفقه السياسيّ للتشيّع، وكذلك لا يتطابق مع السيرة العمليّة لفقهاء الشيعة على طول التاريخ.

إنّ ما يعزّز الفرض المتقدّم هو موقف الشيعة السياسيّ في عصر الغيبة؛ فبسبب توالي أنظمة مستبدّة على الحكم على مرّ التاريخ، تجنّب علماء الشيعة المشاركة المباشرة في الأنشطة السياسيّة انطلاقاً

من إيمانهم بعدم مشروعيّة السلطات القائمة، ووقوفهم على الدوام موقف الناقد، واصطفافهم إلى جانب الفئات الساخطة، وعدم إبداء أيّ نوع من التجاوب والمرونة في هذا الخصوص إلّا عند الضرورة؛ هذا في حين كان علماء أهل السنّة يفتون دائماً في موضع انفعالي بمشروعيّة حكم من يصل إلى السلطة ولو بالقوة. وهذه الفئة من العلماء تعتبر ولاية الفقيه بدعة ونوعاً من أنواع الانحراف عن الأصول العقدية؛ علماً أنّها استمرار لولاية الأنبياء، وهي في عصر الغيبة نيابة عن الأئمة المعصومين (ع) بشكل عام لمن لديهم القدرة على استنباط الأحكام الإلٰهيّة (الاجتهاد)، والذين تتوفّر فيهم أيضاً الشروط العمليّة الّلازمة كالعدالة مثلاً.

إنّ البحث عن القيادة السياسيّة، وتولّي إدارة الشؤون الاجتماعيّة عند الشيعة، هو من الأبحاث المطروحة منذ أمد بعيد في النصوص الفقهيّة، وإن تغيّرت طريقة طرح هذه القضيّة وفقاً لما تقتضيه الظروف الاجتماعيّة المختلفة. ففي الوقت الذي كان فيه التشيّع أقلية محكومة تفتقر إلى أيّ شكل من القوة السياسيّة الغالبة، وموزعة في أرجاء الدولة الإسلاميّة، كانت المسائل الاجتماعيّة غالباً لا تتجاوز حدود المسائل المتعلّقة بالمحلّة، والقرية أو الريف، وفي أحسن الأحوال المدينة. وكانت الأبواب الفقهيّة المدوّنة تتولى بيان الموقف من القضايا ضمن هذه الحدود نفسها كذلك، من قبيل بيان حكم أموال المفقودين، والأيتام، ومن لا معيل له، وحتى إقامة الحدود والتعزيرات.

وفي أعقاب قيام دول شيعيّة، أخذت تُدَوَّن كتب ورسائل فقهيّة بشكل أوسع من ذي قبل؛ فمثلاً في عهد الدولة الصفويّة تم تأليف عشرات الرسائل المستقلّة حول صلاة الجمعة، وتبلور في هذا العهد أيضاً وفي العهد القاجاري بحث ولاية الفقيه، الذي كان يُطرح قبل

ذلك ضمن الأبواب الفقهيّة الأخرى، تحت عناوين منفصلة وبصورة موسّعة.

ويجدر التأكيد هنا على أنّ ولاية الفقيه، إذا ما قورنت بقضايا المسلمين الاجتماعيّة، لم تُهمل مِن قبل فقيه على امتداد تاريخ الفقه الشيعي. والاختلاف الوحيد بين فقهاء الشيعة على هذا الصعيد، يدور حول حدود هذه الولاية، والحد الأدنى الذي صرّحوا به في هذا المجال كان يفي بالغرض لحفظ الهويّة السياسيّة للتشيّع كقوة اجتماعيّة مستقلّة، وفي تأمين تحركها السياسيّ الفاعل.

ولأجل تسليط الضوء على هذا الموضوع، نتطرّق إلى ذكر الحد الأدنى مما قيل عنه، وهذا ما نُقل عن الشيخ الأنصاري في كتاب «البيع»؛ وإن لم تكن هذه هي فتواه في هذا الكتاب، حيث إنّه ذهب إلى أبعد من ذلك في كتاب «الخمس».

قال الشيخ الأنصاري، بعد بيان مناصب الفقيه الاجتماعيّة حول الولاية، وإدارة الشؤون الاجتماعيّة للشيعة، كثالث منصب للفقيه:

«الولاية بمعنى عدم استقلاليّة غير الفقيه في التصرّف ومشروطيّة تصرّفه بإذن الفقيه و... وتوجد أخبار خاصة بمعنى الولاية هذا؛ وقد وردت هذه الأخبار في وجوب رجوع الناس إلى الفقيه وعدم استقلاليّة غير الفقيه في المصالح المطلوبة من قبل الشارع ولم يكلف بها شخص معيّن؛ مثل الحدود والتعزيرات والتصرّف في أموال القُصّر، أو إجبار الناس على الخروج من حقوق الآخرين وأمثال ذلك.

فضلاً عن ذلك، توجد روايات أخرى تدل على وجوب الرجوع إلى الفقيه في الأمور الاجتماعيّة، والتي هي ليست من واجب شخص بعينه، وهي تسمّي الفقهاء بأولي الأمر وأصحاب الولاية؛ لأن أولي الأمر وأصحاب الولاية في العرف الظاهر، هم من يجب

الرجوع إليهم في الأمور الاجتماعيّة العامة، والتي لم يجعلها الشرع من واجب شخص محدّد؛ من جملة هذه الروايات، الرواية المنقولة عن الإمام صاحب العصر (عج)، والتي تدّل على هذا الأمر: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[1].

هذه الرواية تدّل على أنّ المرجع الأصلي في الرجوع إلى هؤلاء الرواة هو في الحقيقة إمام الزمان (عج). والرواية التي ينقلها الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا (ع) تدلّ على هذا الأمر أيضاً، وفي هذه الرواية يشير الإمام إلى سبب حاجة الناس إلى الإمام:

«ومنها أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا مِلّة من الملل بقوا وعاشوا إلّا بقيم ورئيس لما لابدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمه الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بد لهم من ولا قوام لهم إلّا به فيقاتلون به عدوّهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم»[2].

علاوة على ذلك، لدينا روايات بخصوص الحدود، التعزيرات، الحكومات، وإصدار الأحكام، كلّها تدّل على أنّ هذه الأمور هي للإمام ووليّ المسلمين. وعلى أي حال، لا توجد شبهة في أنّه لا يجوز للناس التصرّف في الكثير من الأمور بدون إذن ورضا الفقيه... ونظراً إلى أنّ مثل هذه الأمور كثيرة جداً وموزّعة على الأبواب

(1) أبو جعفر، محمد بن علي ابن بابويه (الصدوق)، **كمال الدين**، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، 1405هـ، ج 2، ص 284.

(2) أبو جعفر، محمد بن علي ابن بابويه (الصدوق)، **عِلل الشرائع**، (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1385هـ)، ص 253.

الفقهيّة، فلا مناص لنا من القول ـ كقاعدة عامة تتضمن جميع تلك الأمور ـ ما يلي:

وحيث إنّ موارد التوقف على إذن الإمام (ع) غير مضبوطة، فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها، فنقول: كلّ معروف عُلم من الشارع إرادة وجوده في الخارج، إن عُلم كونه وظيفة شخص خاص، كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنف خاص، كالإفتاء والقضاء، أو كلّ من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكال في شيء من ذلك. وإن لم يُعلم ذلك واحتمل كونه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه»[1].

في البيان المتقدّم، يُعمل في الشؤون الاجتماعيّة والحكومية التي فيها دليل على إشراف أو سلطة الفقيه وفقاً لذلك الدليل. وفي الحالات التي لا يكون لدينا فيها يقين على لزوم الرجوع إلى الفقيه وكان لدينا شك فيها، يلزم، بناءً على الأصول العمليّة والدليل الفقهي، الرجوع إلى الفقيه الذي يكون إشرافه شرطاً.

وحصيلة ما تقدّم هي أنّ في الفقه السياسيّ لدى الشيعة، يكون حقّ الحاكميّة خاصاً بالله، ويتحدّد الحاكم بنصب الله وعزله له في جميع العصور، سواء كان عصر حضور النبي (ص)، أم عصر الأئمة المعصومين (ع)، أو زمان الغيبة، وليس للناس دور في نصب الحاكم وعزله، من الناحية التشريعيّة لا التكوينيّة.

وإنّ تكليف الأمة في ما يخص الحكومة، هو تشخيص التنصيب الإلٰهيّ؛ أي كما أنّهم مكلّفون بمعرفة النبي (ص) وحاكميته؛ فإنّهم مكلّفون بمعرفة الإمام، وفي عصر الغيبة بمعرفة الفقيه الجامع

---

(1) الأنصاري، الشيخ مرتضى، **المكاسب**، (مكتبة العلّامة، الطبعة الثالثة، قم، 1989م)، ج3، ص 553 ـ 554.

للشرائط. وتستمد نشاطاتهم الاجتماعيّة مشروعيّتها في ظلّ الارتباط بالإمام ونائبه؛ لذا، فلو اجتمعت الأمة كلّها أو جماعة من أهل الحلّ والعقد على إعطاء الحكم لشخص لم يعيِّنه الله، فإنّ حاكميته تكون فاقدة للمشروعية، ولو أعرضت كل الأمة عن حاكمية من نصّبه الله، فلا يضر ذلك بالقيمة الشرعيّة لإمامته.

في عصر الغيبة، وبعيداً عن دائرة ولاية الفقيه، تُقيّد النيابة العامة للفقيه ببعض الخصوصيّات والقيود القابلة للزوال؛ مثل الفقاهة أو العدالة و...، إذ إنّه لا يتمتّع بعلم، وعمل إلهي، ومضمون كالنبيّ والمعصوم. ويمكن أن تتعرض معرفته، وكذلك ملكاته وسلوكه الأخلاقي، إلى التغيير والتبديل؛ كمن يعرض عليه النسيان، أو يحيد عن دائرة الفتوى والأحكام الشرعيّة ويصبح ظالماً؛ في هذه الحالة، كما أنّ لا دور لرأي الناس في الاعتبار الشرعي لحكم الفقيه، فكذلك لا تأثير له في عزله؛ بمعنى أنّ عزل الفقيه الذي يخرج عن حدود الفقاهة والعدالة يكون بأمر الله؛ ولهذا السبب يصبح الفقيه الذي يفقد شروط النيابة معزولاً عن الحكم، قبل أن يعلم الناس به.

ونلفت هنا إلى أنّ دور الناس في هذا المجال هو تشخيص عزله فقط. وفي حال أصرّوا بعد علمهم بفقدانه شروط النيابة العامة، على استمرار حكمه، فإنّ هذا الإصرار، وإن كان يمنح حكمه الاستمرارية من الناحية العملية، ولكن لا يضفي عليه المشروعيّة. وفي هذه الحالة تكون حاكميته هي حكم الطاغوت لا غير، وقبول ولايته وإشرافه أيضاً بمعنى قبول ولاية وإشراف الطاغوت.

والملاحظة الأخرى التي لا بد من ذكرها، هي أنّه وعلى الرغم من أنّ نيابة الفقيه في الولاية تكون بصورة عامة؛ لكن الأحكام الولائيّة، على خلاف الفتاوى الفقهية، غير قابلة للتعدّد والتكثّر. وهذه المسألة تجري في الأمور الإجرائية والقضائيّة بمعنى واحد؛ أي

حين تتوفر في الفقيه الشروط وتصير له الولاية في كل أو بعض الأمور، تنتفي عندئذٍ ولاية باقي الفقهاء الحائزين على الشروط اللازمة. وانطلاقاً من ذلك، لا يستطيع أي فقيه آخر إصدار حكم في عرض الحكم الولائي الصادر. وهذا الأمر يسري أيضاً في مسألة القضاء، فبعد أن يصدر القاضي، الذي يحرز ويراعي الشروط اللازمة للبتّ في القضايا، حكماً نهائياً، لا يمكن لقاضٍ ثانٍ أن يصدر حكماً غيره ما لم يقم دليل جديد أو بينة جديدة.

2 ـ 2 ـ 3 الفقه القضائي

في الفقه القضائي الشيعي، لا يؤذَن لأتباع مذهب التشيّع بالرجوع إلى القضاة المنصوبين من قبل الحكام غير الإلٰهيّين. في هذا المورد استند الفقهاء إلى مقبولة عمر بن حنظلة التي جاء فيها ما يلي:

«عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ .قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[1].

---

(1) أبو جعفر، محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، (تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار، الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثالثة، طهران، 1388هـ.)، ج 1، ص 67؛ المجلسي، مصدر سابق، ج 2، ص 220 ـ 221.

في الرواية الآنفة الذكر، استدلّ الإمام الصادق (ع)، بهذه الآية التي نهى فيها سبحانه وتعالى عن الاحتكام إلى الطاغوت وأمر بالكفر به، على حرمة الرجوع إلى قضاة الجور. ومن البديهي أنّ مفاد هذه الآية لا ينحصر بزمان حضور الأئمة (ع)، بل هو ساري المفعول في زمان الغيبة أيضاً؛ وعليه لا يحقّ لمن كان على مذهب التشيّع الاحتكام إلى الطاغوت في زمن الغيبة كذلك.

ومن جانب آخر، إن من تمّ تعيينهم للشيعة في هذه الرواية كمراجع لفضّ النزاعات وللقضاء، هم أنفسهم الفقهاء العارفون باستنباط الأحكام، والموجودون في زمان الغيبة أيضاً، ونصبهم غير مقيد بزمان خاص؛ ومن هذا المنطلق فإنّ ما يجري من الفقه القضائي الشيعي في زمان حضور الأئمة (ع) يسري مفعوله في عصر الغيبة كذلك.

3 ـ 2 ـ 3 الفقه الاقتصادي

المراد من الفقه الاقتصادي للتشيّع هو الإشارة إلى ذلك الجانب من الأحكام الاقتصاديّة، والتي كان لها دوُر بارز مقارنة بفقه أهل السنّة، في حفظ واستمرار وجود وهويّة القوة الشيعيّة، بوصفها قوة سياسيّة فعّالة على طول تاريخ الإسلام.

فالخُمس والزكاة حكمان من الأحكام الثابتة والعامة في الاقتصاد الإسلامي. ولكن هناك اختلاف في كمّيتهما، وطريقة جمعهما، والإشراف عليهما، وتوزيعهما، بين ما هو موضع قبول في فقه أهل السنّة وفقه الشيعة.

فالخُمس في الفقه الشيعي فضلاً عن شموله خمسة موارد: من قبيل غنائم الحرب، والكنوز، والمعادن، فإنّه يشمل خمس الأرباح

الحاصلة من كسب الأفراد أيضاً؛ هذا في حين أنّ المورد الأخير ليس مما يتعلّق به الخمس في فقه أهل السنّة.

وأمّا مواضع إنفاق الخمس والزكاة، فعلى الرغم من تحديده في الآيات القرآنية، يوجد اختلاف في كيفيّة جمعهما وتوزيعهما.

لقد أفتى بعض فقهاء الشيعة، مثل الشيخ المفيد: بأنّه يجب تسليم الزكاة إلى الأئمة (ع) في زمن حضورهم لكي يقوموا بإنفاقها في الموارد التي تم تحديدها[1].

بينما أفتى فقهاء آخرون باستطاعة دافع الزكاة أن ينفقها في مواردها مباشرة، مادام الإمام المعصوم لم يطالب بها؛ ولكن إذا شخّص الإمام مورداً أكثر أهميّة وطالب بقبضها، فعلى الجميع إنفاقها عن طريق الإمام.

وفي ما يخص إنفاق الخمس أيضاً، فإنّ فتوى فقهاء الشيعة هي وجوب دفع نصفه إلى الإمام، أما والنصف الآخر، فإذا لم يطالب الإمام به ينفقه الناس مباشرة في الأمور التي تم تحديدها.

ويجب الانتباه إلى أنّ الخمس والزكاة عندما يُدفعان إلى الإمام، فهما لا يُعتبران مُلكاً شخصياً له ينتقل عن طريق الإرث إلى أبنائه، بل هما أموال تتعلّق بمقام الولاية، ولا تُنفق في المتطلّبات الشخصيّة؛ وبناءً على هذا فإنّ حضور الإمام في مركز جمع وتوزيع هذه الأموال، وعدم جواز دفعها إلى خلفاء بني أُميّة وبني العباس، أدّى إلى تعزيز القدرة المالية للتشيّع، ولاسيما زعامته؛ بغية سدّ الاحتياجات الاقتصاديّة للمجتمع الشيعي في جوانبها الثقافيّة والسياسيّة المختلفة.

---

(1) انظر: أبو عبد الله، محمد بن محمد، الشيخ المفيد، **المُقنِعة**، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، 1410هـ، ص 252.

ولا بدّ من التذكير بأنّ الأحكام المذكورة بشأن الخمس والزكاة، والخاصة بزمان حضور الإمام المعصوم (ع)، يجري العمل بها في عصر الغيبة كذلك، من خلال انتقال المسؤولية الاجتماعيّة للإمام إلى نائبه العام.

كما نذكر أنّ ما تم بيانه من خصائص الفقه السياسي، القضائي والاقتصادي عند الإماميّة، هي قوانين منسجمة ومترابطة، وتكوّن بمجموعها الهويّة السياسيّة والاجتماعية للمسلمين الشيعة، حتى في دائرة نفوذ سلطة نظام الخلافة.

وفي ضوء هذه القوانين الفقهيّة، استطاع التشيّع أن يحافظ على استقلال مركزيّته السياسيّة عن الخلافة الحاكمة، وأن يحفظ أيضاً جهازه القضائي الخاص به في داخل النظام القائم، ويحصل على القدرة المالية اللّازمة لاستمرار التعليم العقيدي وتمويل المواجهات والنضال السياسي.

وأمّا أهل السنّة، وفي ظل غياب مثل هذه القوانين، فهم يقولون بمشروعية سلطة الخلفاء باعتبارها سلطة أولي الأمر، وهم يطيعونهم ويخضعون لحكمهم على هذا الأساس. أو أنّهم بوصفهم عمالاً لدى الخلافة لم يكونوا يملكون القدرة الاقتصاديّة اللّازمة لدعم الكفاح والمقاومة. في المقابل، أعدّ التشيّع الظروف اللّازمة لحركة اجتماعيّة ولاستمرار تلك الحركة على مختلف المستويات، مع الحفاظ على خصوصيّاته الاعتقاديّة وامتلاكه فقهاً عملياً، ومن خلال رفد أتباع الإمامة فكرياً ورسم أهداف متعالية لهم.

3 ـ 3 الحركة السياسيّة للتشيّع

إنّ الخصائص العقديّة للتشيّع توجِد، بالتناسب مع بسطها الكمّي والنوعي، قوة اجتماعيّة متميزة. ومن الطبيعي أن يتوقف الأداء السياسيّ والحراك الاجتماعي لهذه القوة على وضعها وقدرتها

الداخليّة من ناحية، وهو يرتبط بموقعها الخارجيّ بالمقارنة مع سائر القوى من ناحية أخرى. وانطلاقاً من ذلك، سنأتي على دراسة السلوك الاجتماعي لهذه القوة إزاء التحوّلات الداخليّة والخارجيّة التي تقع من حولها، ونفرد لهذه الدراسة فصولاً خاصة.

ومن نافل القول أنّ بيان حركات التشيّع السياسيّة بعد وفاة النبي (ص)، وتتبّع أحوالها إلى العصور التي انتهت بالشيعة إلى توطيد ركائزهم سياسياً في بقاع مختلفة من أرجاء الأمة الإسلاميّة، ودراسة كيفية امتداد هذه القوة وحضورها في المجتمع الإيراني، هي من المواضيع القيّمة التي لا تستوعبها هذه الدراسة الموجزة والتي وضعت لدراسة خلفيّات التطوّرات الاجتماعيّة في إيران المعاصرة؛ ولكننا نستعرض في ما يأتي مجموعة من النقاط التي تبيّن طبيعة التحرك السياسيّ الشيعي:

1 ـ الكفاح المتواصل لأئمة الشيعة.

2 ـ هدفيّة الكفاح، وعدم اتّخاذ الكفاح بحدّ ذاته هدفاً.

3 ـ حساسية العمل السياسيّ الشيعي في السنوات الأولى.

4 ـ ابتعاد الحركات السياسيّة عن عاصمة البلاد الإسلاميّة نحو المناطق الحدودية.

5 ـ المقارنة بين المقطع الزمني عند وفاة النبي (ص) وبين بداية الغيبة الكبرى.

6 ـ عوامل الانحراف في مراحل اتّساع الحركات السياسيّة.

1 ـ 3 ـ 3 الكفاح المتواصل لأئمة الشيعة

تتّسم مرحلة أئمة الشيعة بميزة مشتركة، هي العصمة، على الرغم مما كانت تحفل به من أحداث سياسيّة عديدة. فقد كانت المواجهة

بين أئمة الشيعة والاستبداد الذي كان يفرض سلوكه وتصرّفاته على الأمة، باسم الدين والسنّة، مواجهة متواصلة ومستمرة. والشاهد العدل على هذا الادّعاء، هو استشهاد جميع أئمة الشيعة العظام وما أثارته شهادتهم من حساسية سياسيّة؛ لأنّه لو لم يكن للحياة الاجتماعيّة لهذا الفرد أثر سياسي، فلن يكون لموته أثر أيضاً. فقد كانت عترة الرسول (ص) تحظى باحترام خاص في المجتمع الإسلامي، وذلك بسبب الآيات التي نزلت فيهم وبيّنت منزلتهم؛ وأدّى مفاد بعض الأحاديث الواردة في منزلة آل الرسول إلى اعتبار محبتهم وموالاتهم علامة للإيمان. وأمّا تلطيخ الأيدي بدماء العترة الطاهرة، فلم يكن جريمة تنسجم ومصلحة من كان يبرّر حكمه المستبدّ بحجة الدفاع عن الإسلام؛ وعلى ما تقدم فإنّ قتل أئمة الشيعة على أيدي بني أُميّة، وبني العباس دليل على أنّ هؤلاء القوم لم يجدوا طريقاً للتعامل مع عترة الرسول بشكل سلمي، أو لم يكونوا قادرين على إخفاء حقدهم السياسيّ عليهم، وأنّهم كانوا يشعرون أنّ ردّة الفعل التي تتركها شهادتهم في المجتمع، أقل خطراً من بقائهم على قيد الحياة.

ولا بد من الإشارة إلى أننا إذا شئنا تسليط مزيد من الضوء على هذه الأمور، فيجب دراسة العمل والدور السياسيّ لكلّ إمام من أئمة الشيعة على حدة، ولا شك في أنّ ذلك العمل والدور كان يأتي ويتواصل تبعاً للظروف الداخليّة والأحوال الخارجيّة التي كان يمر بها الإسلام والتشيّع.

2 ـ 3 ـ 3 هدفيّة الكفاح

لم يقف الأئمة (ع) ـ بناءً على المقتضيات الاعتقادية للتشيّع ـ موقف المشاهِد إزاء أعمال الخلافة آنذاك؛ فهم ومن خلال عدم

الاعتراف بمشروعيّتها، كانوا يعتبرون مقارعة هذه الخلافة تكليفهم الشرعي؛ إلّا أنّ هذه المقارعة لم تكن تشكّل الهدف الأصلي من الحركة السياسيّة للتشيّع. فقد كان هدف أئمة الشيعة حفظ السنّة، ونقل رسالتها إلى الأجيال القادمة؛ ولهذا، حيثما كانت المجابهة المباشرة، أو حتى الصراع وعدم التعاون ومماشاة الخلافة تؤدّي إلى القضاء على أساس السنّة وتلحق الضرر بأصل الإسلام، كان الأئمة يكفّون عن المواجهة المباشرة ما اقتضى بقاء الإسلام ذلك، أو كانوا يتعاونون معها. من هنا، فإن الكفاح، أو التعاون مع الخلافة الذي كان يتبلور في الجهاد المتواصل للشيعة تحت عنوان «التقيّة»، لم يكن سلوكاً سياسياً بحتاً، بل كان تكليفاً شرعياً يحدّد اتجاه التحرّك السياسي.

إنّ وجود التقيّة ناجم عن هدفية الكفاح وبصيرته؛ لأنّ الاهتمام بالهدف يرسم استراتيجيّة الكفاح، ويحدّد الأساليب والوسائل المتناسبة معها؛ وتأسيساً على ذلك، فإنّ التقيّة ليست طريقة للتهرّب من الكفاح والمواجهة، وإنّما هي وضع يلجأ إليه الثائر الشيعي إثر غلبة الهدف على الكفاح. وقد ذكرها أئمة الشيعة (ع) في طائفة من الروايات، بأنّها تُرس المؤمن وحرزه وجُنّته، ووصفها بعضهم (ع)، في طائفة أخرى من الأحاديث: **بأنّها ديني ودين آبائي**[1].

وتتّضح المحصلة الأساسيّة للتقيّة، عند مقارنة الحركة السياسيّة للتشيّع بالحركة السياسيّة للفرقتين الأخريين؛ أي أهل السنّة والخوارج. فنظراً لتبرير أهل السنّة للسلطة السياسيّة القائمة تبريراً دينياً، لذلك لم تظهر إلى الوجود حركة اجتماعيّة مستقلّة منبثقة من قلب التسنّن لكي ينظروا في كيفية التعاطي معها. وأمّا الخوارج

(1) الكليني، مصدر سابق، ج 2، ص 211، الحديث 23.

فكانوا يكفّرون معارضيهم، ولم يكن لديهم هدف في التعامل معهم إلّا القتال؛ أي من الناحية العملية، كان قتال الغير هو هدفهم، وهم يصرّون على تحقيق هذا الهدف، حتى لو أدّى ذلك إلى القضاء عليهم أو على أساس الإسلام. وفي المرحلة التي شهدت تبلور الخوارج، لم تكن ظروف الإسلام على النحو الذي تؤدّي فيه الحروب الداخليّة إلى تقويض أساسه، إلّا أنّ طبيعة نظرتهم إلى الجهاد، وكذلك المنهج والأسلوب الذي اتبعوه في هذا الطريق، انتهى بإقصائهم، والقضاء عليهم قضاءً مبرماً.

3 ـ 3 ـ 3 حساسيّة الحركة السياسيّة للتشيّع في السنوات الأولى:

انبثقت الحركة السياسيّة للتشيّع عند وفاة الرسول الأكرم (ص)، في وقت كان الإسلام فيه معرّضاً للخطر من الداخل والخارج، بالرغم من انتشاره في كلّ أرجاء شبه الجزيرة العربيّة.

فمن ناحية شعرت القوتان اللتان كانتا تسيطران على العالم آنذاك، وهما الإمبراطورية الرومانيّة و الإمبراطورية الفارسيّة، بخطر الإسلام، وحينها استنفر النبي (ص) وهو على فراش الموت جميع أهل المدينة للمرة الثانية لقتال الإمبراطوريّة الرومانيّة. ومن ناحية أخرى تمرّدت في داخل شبه الجزيرة الأعراب الذين كانوا قد أُجبروا على الاستسلام بعد فتح مكة، وما لمسوه من قوة الإسلام. هذا فضلاً عن ظهور أشخاص كُثر ادّعوا النبوّة. إضافة إلى احتمال ارتداد بعض القبائل التي كانت قد أسلمت حديثاً قُبيل انتقال النبي (ص) إلى الملأ الأعلى. كما بدأ في المدينة أيضاً ـ كما يفهم من سياق سورة التوبة ـ تبلور تيار النفاق في عدة فئات، وكان يكفي اندلاع صراع داخليّ واحد لكي يعرض أصل الإسلام إلى خطر

الإبادة؛ ولا شك في أنّ إضرام لهيب المواجهة الداخليّة سوف لا تكون له معطيات إيجابية على بقاء الإسلام، بل سيؤول إلى القضاء عليه.

وبعدما بيّن الإمام علي (ع) في الخطبة (الشقشقيّة) الوضع الذي طرأ بعد وفاة النبي (ص)، كشف عن سياسته في عبارة مقتضبة وطافحة بالحزن، حيث قال فيها ما يلي: «**فرأيت أنّ الصبر على هاتا أحجى؛ فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا**»[1].

فماذا عسى عليّاً (ع) أن يفعل هو وفئة قليلة كانت تُصرّ على الدفاع عن حقه؛ مثل سلمان، وأبي ذر، والمقداد و...؟

كان أمامه خيار إثارة النزاعات الداخليّة، وهو الاقتراح الذي عرضه عليه أبو سفيان؛ بعد حادثة سقيفة بني ساعدة حين قال له: «**أغلبكم على هذا الأمر أذلّ بيت من قريش وأقلّها**»[2].

إنّ أفضل دليل على عدم جدوى هذا الحل، هو صدوره عن أبي سفيان؛ لأنّه لم يكن يقصد من وراء هذا المقترح الذي تفوح منه رائحة النظرة القبليّة إلى السياسة، إلّا توسيع رقعة الفتنة وتمهيد الأرضيّة للارتداد؛ وهذا هو الخطر الذي كان قد حذّر الخليفة منه أولئك الذين كانوا يمتنعون عن بيعته.

وأمّا الخيار الآخر الذي كان أمام عليّ (ع) فهو السكوت، والتعاون المطلق مع الوضع الراهن، إلى جانب تأييده واعتباره مشروعاً؛ وفي هذه الحالة كانت البدع التي ستظهر في ما بعد ستستمر باسم السنّة وإلى الأبد، ولم يكن هذا الأمر مقبولاً.

---

(1) الكليني، مصدر سابق، ج 2، ص 219.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 3.

كان الظرف الحساس بعد رحيل النبي (ص) يتطلّب أسلوب بارعاً ودقيقاً، من أجل مسايرة السلطة، ومواجهتها، في الوقت الذي يتمّ فيه الحفاظ على أصل الإسلام، مع عدم إضفاء المشروعية على ما كان قد بدأ، واستمر بعد ذلك في ألوان الظلم العلني الذي مارسه بنو أُميّة وبنو العباس.

فشهادة وطريقة دفن من هو باعتقاد الجميع، أعزّ إنسان على قلب النبي (ص)، وواحد ممن نزلت فيهم آية التطهير، بعد مدة زمنية تقلّ عن المئة يوم بعد رحيل النبي (ص)، ستبقيان بمثابة تساؤل في ذاكرة التاريخ إلى الأبد.

وإنّ امتناع علي (ع) عن البيعة في بادئ الأمر، وكيفية أخذ البيعة منه. وكذلك تعاونه على مدى خمس وعشرين[1] سنة مع الخلافة دفاعاً عن حياض الإسلام، يكشف عن طبيعة النهج السياسيّ الذي اضطرّ إلى اتّباعه حفاظاً على كيان الإسلام.

وفي هذا السياق يمكن القول إنّ الحاكمية السياسيّة في المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي (ص)، أفضت إلى هيمنة العصبيّة القوميّة لبني أُميّة، وبني العباس في نهاية المطاف. وفي كل هذه المدة كان التشيّع يقف في النقطة المقابلة لهذه الحاكميّة، بالنظر إلى الظروف الاجتماعيّة المختلفة، ومن خلال حفظ المبادئ التي طبعت نضاله منذ البداية.

4 ـ 3 ـ 3 ابتعاد الحركات السياسيّة الشيعيّة عن المركز إلى الأطراف:

كانت الحركات السياسيّة الشيعيّة في القرنين الأوّلين أكثر ما

(1) انظر: ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 6، ص 40.

تنطلق في مركز الدولة الإسلاميّة؛ كخلافة الإمام علي (ع)، وثورة الإمام الحسين (ع)، والتي حدثت في الطريق بين المدينة ومكة والكوفة، وثورة التوابين والمختار في الكوفة، وثورة زيد بن علي بن الحسين، وثورة عبد الله بن الحسن المثنّى المعروف بالنفس الزكية في الحجاز، وثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن في زمن الخلافة العباسية في العراق، وثورة أبناء زيد في الحجاز والعراق.

وقد تجلّت ذروة الصراع والمواجهة العلنيّة بين التشيّع والخلافة، في الحركة الدامية التي قام بها الإمام الحسين (ع)، وانتهت بشهادته وسَبْي ذرّية رسول الله (ص).

فواقعة كربلاء حادثة تقدح بمشروعيّة النظام القائم في المجتمع الإسلامي أكثر مما مضى، وغدت مثالاً صالحاً تحتذي به كل الحركات الثوريّة التي انطلقت بعد ذلك في تاريخ الإسلام. لقد خلق التشيّع بفضل حادثة كربلاء، ناهيك عن مدّه الفكريّ، موجة سياسيّة جديدة في المجتمع الإسلامي، بحيث اقتبست من منطلقاتها كلّ الانتفاضات السياسيّة التي وقعت بعد عام (61) للهجرة، وحتى ثورة بني العباس على بني أُميّة، بشكل مباشر أو غير مباشر.

وعلى الرغم من الانعكاسات السياسيّة الواسعة التي أفرزتها الحركات السياسيّة الشيعيّة، والانتصارات العسكرية القصيرة الأمد التي أحرزها بعضها، إلّا أنّها كانت تُقمع بسرعة. وهذا القمع الشديد الذي استمرّ في عصر الدولة العباسية عبر المذابح المتواصلة التي كانت ترتكب بحق العلويّين، دفع بالحركات السياسيّة الشيعية إلى الابتعاد عن المركز. وفي نهاية الأمر، وجدت فرصة ومجالاً أفضل للبروز والظهور في المناطق الحدودية من الدولة الإسلاميّة، التي كانت بعيدة نوعاً ما عن القوة المركزيّة للاستبداد. وهذا في وقت كانت الأفكار الشيعيّة، ومنهجيّتها الاعتقادية، ذات حضور مستمر في مركز

الاجتماع الإسلامي، وذلك من خلال التأثير على الفئات المعارضة، وتحفيزها للإعراب عن ردود أفعال إيجابية واتّخاذ مواقف فاعلة.

كان الشيعة والسادات (ذرّية رسول الله (ص))، غالباً ما يفرّون من سيف الخلافة، ويواصلون حياتهم السياسيّة في البقاع النائية عن مركز المجتمع الإسلامي حيث كانت جبال (دماوند) الوعرة تحول دون وصول سلطة العباسيين إلى تلك المناطق، وكانت تمثل موطناً مناسباً للعلويّين الفارّين من قمع السلطة؛ ولهذا فقد وصل الإسلام لأوّل مرة إلى هذه المنطقة على يد هذه المجموعة من أتباع أهل البيت (ع)، وبقيت هذه المنطقة بعد ذلك مهداً للحكومات الشيعيّة أيضاً.

وكانت النواحي الغربيّة من البلاد الإسلاميّة من مراكز وجود الشيعة أيضاً، حيث قامت هناك الدولة الإدريسية في المغرب (172هـ)، والدولة العلويّة في طبرستان (250هـ)، بفضل جهود الحركات السياسيّة الشيعية التي تأسست في هذه المناطق قبل الغيبة الكبرى.

5 ـ 3 ـ 3 مقارنة المقطع الزمني عند وفاة النبيّ (ص) مع بداية الغيبة الكبرى

بعد مضيّ ثلاثة قرون، أصبحت المسيرة الفكريّة والسياسيّة للإسلام في وجهها العام، بما تضمّه من الفرق المختلفة، ومن ضمنها التشيّع، تعيش في ظرف جديد. فقد وقعت في القرن الثالث الغيبة الصغرى، وشهد النصف الأوّل من القرن الرابع (329هـ) بداية الغيبة الكبرى؛ حيث كان الإسلام بمعناه الواسع، وكذلك التشيّع بصفته الوجه الخاص للإسلام، على درجة عالية من الثبات والاستقرار. هذا في حين كان وضعهما عند وفاة النبي (ص) متزعزعاً وعرضة للأخطار. ففي العام الحادي عشر للهجرة كان

الإسلام مهدّداً من داخل شبه الجزيرة العربيّة، ومن الخارج أيضاً من جانب الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية.

ولم يكن التشيّع ـ عند رحيل النبي (ص) ـ بمعناه ومفاده العقيدي والسياسيّ العميق، المقرون بالاعتقاد بالولاية التكوينيّة، وعصمة الإمام وولايته التشريعيّة الإلٰهيّة، باعتبارها جزءاً من أصول الدين. إذ لم يكن ذلك معروفاً إلّا بين أفراد معدودين من خاصة أصحاب رسول الله (ص)، والمطّلعين على أسرار الرسالة والنبوّة من أمثال: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار وأويس.

إنّ المجتمع الإسلامي الذي يعتبر التوحيد والرسالة شرطاً للإسلام، على الرغم من إيمانه، وتصديقه واعتقاده بالغيب، لم تكن لديه معرفة تفصيليّة عن المقام المعنويّ للإنسان الكامل، ولا معرفة دقيقة عن العصمة والطهارة النبوية.

لقد نظر المسلمون في تعاطيهم مع حادثة الغدير، وخلافة علي (ع) بسنواتها الخمس، إلى الجوانب السياسيّة من القضيّة أكثر من نظرهم إلى جوانبها الكلاميّة والاعتقاديّة.

لكن ومع بداية الغيبة الكبرى، كان الإسلام قد بسط سيادته على كلّ العالم المتمدّن في ذلك الوقت، بوصفه ثقافة غالبة؛ ولم يكن هناك أيّ خطر سياسيّ يهدد أساسه. والحركات السياسيّة التي كانت تتحدّى الخلافة العباسية منذ ذلك الوقت فصاعداً، كانت تُطرح بوجه إسلامي وبشعارات وتوجّهات شيعيّة. وبناء على هذا، وبرغم أنّ السلطة السياسيّة لبني العباس كانت على وشك الانهيار؛ غير أنّ ذلك لم يكن فيه تهديد لأساس الحركة الإسلاميّة.

لقد كان للتشيّع في هذا المقطع الزماني،حضور سياسي في كل أنحاء الأمة الإسلاميّة؛ باعتباره مركز ثقل موجود بالقوة. وبعد تلقيه

ضربات متتالية في المناطق الوسطى من الدولة الإسلاميّة، وما قام به من عمليات الفرار المتكرّرة نحو المناطق البعيدة عن مركز الخلافة، نمت وازدهرت أولى بذور القدرة السياسيّة للتشيّع. ومن الناحية العقديّة أيضاً، صارت الأفكار الشيعيّة محوراً للمجادلات والاستدلالات البحثيّة، والدراسيّة في النواحي الإسلاميّة المختلفة.

كانت الدولة الإدريسيّة في المغرب، في نهاية القرن الثاني؛ والدولة العلويّة في طبرستان في منتصف القرن الثالث؛ من أوائل الحركات التي استطاعت الصمود والاستمرار قبل بدء الغيبة، مستفيدة من الجاذبيّة السياسيّة للتشيّع في مقابل سطوة بني العباس. الدولة العلويّة الأطروشيّة، هي الدولة الشيعيّة الأخرى التي تأسّست في مطلع القرن الرابع، في منطقة طبرستان والديلم. الدولة الفاطميّة (297 ـ 567هـ) في شمال أفريقيا ومصر. الدولة الحمدانيّة (323 ـ 356هـ) في أنحاء سورية وأدنة. دولة بني عمار في طرابلس (أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس). ودولة بني مرداس في الشام (في القرن الخامس)، وهي من الدول الشيعيّة التي وظّفت معظم إمكاناتها للدفاع عن أراضي الدولة الإسلاميّة، والحرب مع الروم. وكانت الدولة البويهيّة أقوى الدول التي تأسست بالتزامن مع الغيبة الكبرى، واستمرّت لأكثر من مئة سنة (إلى عام 447 هـ).

6 ـ 3 ـ 3 انتشار الحركات السياسيّة وأرضيّات الانحراف:

ثمة فارق أساسي بين الحركتين السياسية والعقيدية للتشيّع، وهو ناجم عن طبيعة المسائل السياسية والعقيدية. إنّ خصوصيّة المسائل العقديّة أنّ حركتها بطيئة وتدريجية. فانتقال المسائل العقيديّة وخصوصاً بالشكل الذي تكون فيه ذات تأثير على الحياة الاجتماعيّة للأفراد، يتطلّب التعليم، والتعلّم، والتفكير، والتأمّل، وكذلك يحتاج

إلى الممارسة والسلوك الاجتماعي. وكلّ هذا لا يمكنه تغطية منطقة واسعة في مقطع زمني خاص، ولاسيما بالنسبة إلى المسائل التي ترتبط بالحياة الجماعية للناس؛ أو أن يزيلها من منطقة من المناطق.

فالمجتمع الذي أمضى مدة طويلة وهو يؤمن باعتقادات وثقافة خاصة، يتعذّر عليه التخلّي عن إيمانه واعتقاده السابق، والنزوع إلى إيمان واعتقاد جديد خلال مدّة زمانية قصيرة إلّا ببطء.

أمّا طبيعة المسائل السياسيّة فهي ذات حركة سريعة. فكما تصبح منطقة واسعة من خلال نصر أو هزيمة في معركة واحدة، خاضعة لهيمنة السلطة السياسيّة لقوة من القوى، أو تخلو من حضور سلطة أخرى، كذلك جاذبيّة الحركات الاجتماعيّة السياسيّة تتقلّص وتنبسط أسرع من أمواجها العقيديّة. والواقع أنّ تنامي الحركات السياسيّة السريع والمفاجئ بالاستفادة من الأرضيات السياسيّة الموجودة، والذي يترافق أحياناً مع تحطيم قدرة الخصم، يكشف عن سبق وتقدّم وتصدّر الأمواج السياسيّة على الحركات العقديّة، بحيث إنّ الحركات السياسيّة في حدودها الجديدة، تأوي تحت مظلّتها مضافاً إلى الفئات القديمة، الفئات الجديدة التي لم تكن لها معرفة كافية بالمبادئ العقديّة للشيعة، ولم تطّلع عليها بعد. وهذه الظاهرة تؤدّي إلى إيجاد منطقة، تكون فيها التعاليم العقديّة ضعيفة وباهتة، على الرغم من وجود الجاذبيّة السياسيّة ووجود السلطة السياسيّة.

ولا شك في أنّ الحركة العقديّة يجب أن تستفيد من الفرص السياسيّة، وعبر استخدام الوسائل السياسيّة الحديثة التي توضع تحت تصرّفها؛ لنشر وتكريس أبعادها العقديّة. ولكن بما أنّ الحركة العقديّة تقترن بالتوجيه، والتعليم، والتعلّم العلمي، والعملي، فإنّها سوف لا تلحق بالوتيرة السريعة لتنامي الحركات السياسيّة.

ومن نافل القول إنّ أسبقيّة الحركة السياسيّة، وإيجاد منطقة تظهر

فيها الأمواج السياسيّة من دون وجود الأرضيّة العقيديّة اللّازمة، يؤديّ إلى انحراف الحركة السياسيّة؛ وهذا الانحراف غالباً ما يأتي نتيجة لما يقوم به أفراد، يحاولون الاستفادة من الجاذبيّة الشيعية، من دون معرفة والتزام بالمبادئ العقيديّة للتشيّع؛ لذا فهُم حين يركبون الأمواج الناتجة من الحركة السياسيّة للتشيّع يعدلون عن السلوك ضمن إطاره العقيدي.

وفي هذا السياق، أدّت الانحرافات التي ترتّبت على هذه الأسباب في تاريخ التشيّع، إلى ظهور فرق شيعيّة جديدة في القرون الأولى، وبقيت غالباً على شكل انحراف سياسيّ في القرون التالية؛ ثم تحوّلت إلى استبداد وَقَفَ ضد الحركات العقيديّة الشيعيّة، في الوقت الذي كان فيه يحمل شعاراتها السياسيّة. وهذه الازدواجيّة تعود إلى القرون الأولى، وبالخصوص في زمن حياة الأئمة (ع)؛ إذ على الرغم من أنّ التشيع بوصفه مذهباً إلهيّاً كان ذا حدود وأُطر واضحة لدى العارفين به والقريبين منه، فإنّ معالمه العلميّة لم تكن محددة للجميع على مستوى المجتمع الإسلامي؛ ولهذا كانت توجد الأرضيّة لاتّساع الانحراف وإيجاد فرق جديدة. فعلى سبيل المثال: الكيسانيّة والزيديّة، وهما فرقتان من الفرق الشيعيّة والتي ظهرت في الظروف المذكورة. (الكيسانيّة، هم أتباع محمد بن الحنفية بن الإمام علي (ع)، ويعتقدون بأنه هو الإمام الغائب؛ والزيديّة تعتقد بإمامة زيد ابن الإمام الرابع). ونحن لا نجد في التاريخ أي شاهد، يمكن الوثوق به، ويثبت ادعاء محمد بن الحنفية، أو زعامة زيد فرقة مذهبيّة خاصة؛ بل إنّ الشواهد التاريخيّة تبيّن أنّ أئمة الشيعة، في الظروف التي كان يقيّدهم فيها الكبت السياسيّ أكثر من أي وقت آخر، قاموا بتأسيس وتوجيه ورعاية بعض الحركات السياسيّة الشيعيّة، عبر تأييد هؤلاء الأفراد أو عن طريقهم.

ولقد أدّت شهادة أو وفاة هذه الشخصيات، إضافة إلى الجاذبية السياسيّة لحركتهم بين الناس، الذين لم يكن لديهم الاطلاع الكافي حول العقيدة الشيعية، أدّت إلى قيام البعض بتأسيس فرق، مستفيدين من الموجة السياسيّة التي أحدثتها تلك الشخصيات.

وبعد ظهور المعالم العلميّة للمذهب الشيعي على مستوى المجتمع الإسلامي، والتي جاءت ثمرة قرنين من الجهد الفكريّ لأئمة الشيعة (ع)؛ وكذلك تدوين آثار الشيعة الذي تبلور بشكل جوامع روائيّة وفقهيّة بالتزامن مع الغيبة الصغرى، كلّ ذلك ضيّق المجال أكثر أمام تأسيس فرق من هذا القبيل، وبقيت الانحرافات التالية في إطار انحرافات سياسيّة غالباً.

ونلفت هنا إلى أنّ ظاهرة نشوء الفرق المذهبيّة اضمحلّت منذ القرنين الثالث والرابع في الوسط الإسلامي والشيعي، واستمر الحال على هذا المنوال إلى القرن الثالث عشر؛ حيث انتشرت موجة جديدة من ظهور الفرق على أساس مذهبي في أنحاء البلاد الإسلاميّة المختلفة. وكانت تنطلق من خلفيّات ودوافع سياسيّة جديدة؛ إلّا أنّ تلك الموجة لم تدم طويلاً، واتجهت نحو الأفول بسرعة أيضاً. وهذا ما سنتطرق إلى البحث عن علله من الآن فصاعداً في المباحث المقبلة.

لقد شهد تاريخ الشيعة السياسيّ في عهد البويهيّين حركة لم تتجاوز حدود الانحراف السياسي. فقد امتد نفوذ حكومة البويهيّين عبر طرح الشعار الشيعي في أوساط المجتمع الإسلامي بشكل ملفت للنظر؛ إلّا أنّ سلطتها السياسيّة اتّخذت بسرعة طابع النظام الملكي، وبقيت كحركة سياسيّة مستقلّة عن المبادئ العقيديّة الشيعيّة.

ومن المهم القول إنّه عندما تواصل الحركة السياسيّة ديناميكيّتها بعيداً عن التيار العقيدي للتشيّع، فإنّ وجود المرجعية العقديّة للتشيع

باعتبارها قوة سياسيّة مستقلّة يبقى وجوداً قائماً في خط عرضي مع هذه الحركة. وعلى هذا المنوال يحدث تصادم بين جزء من التشيع واع وملتزم بأصوله العقديّة، وبين الحركة السياسيّة الموجودة؛ وينتج من هذا التصادم تعاطٍ سياسيّ جديد، يتكوّن في إطار المعتقدات الشيعيّة.

إنّ القوى الشيعيّة مكلّفة بمواصلة كفاحها الهادف، آخذة بعين الاعتبار الظروف الاجتماعيّة المختلفة، ومن دون أن تُسبغ الشرعيّة على الحركات السياسيّة المنحرفة، حيث يتّخذ هذا الكفاح أشكالاً متنوّعة وفق مقتضيات الزمان المختلفة؛ فمثلاً: لم تشيّد السلطة السياسيّة للبويهيين بناءها على أُسس الفقه السياسيّ الشيعي؛ غير أنّ الاشتباك معها وجهاً لوجه لا يُعدّ أيضاً حركة سياسيّة حكيمة مطلقاً؛ لأنّه وبعد سياسة الكبت الرهيبة التي مارسها بنو العباس، والتي جعلت الجو مؤهّلاً أكثر لنشر الأفكار الشيعيّة، كانت المجابهة المباشرة مع السلطة تصبّ في مصلحة الخصوم الذين كانوا ينتهجون سياستهم السابقة. فقد قضى بنو العباس كذلك في نهاية المطاف على الفرصة السياسيّة القصيرة التي أُتيحت لنشر الأفكار الشيعة، وذلك عند استقبالهم للسلاجقة في القرن الرابع الهجري، حيث أغاروا على المنطقة التي كان يقطنها الشيعة في بغداد ـ الكرخ ـ وأقدموا على تدمير الحوزة العلميّة الشيعيّة التي كانت متألّقة يومذاك، وأجبروا الشيخ الطوسي على الهروب إلى النجف وتأسيس الحوزة فيها.

الخلاصة

خلاصة ما ذكرناه آنفاً، أنّه كان لأئمة الشيعة ضمن حمايتهم لمبادئ الإسلام التوحيدية، دور حاسم في تأمين المصادر وتحديد مسير واتجاه الآراء الكلاميّة، الفلسفيّة، والعرفانيّة للأمة الإسلاميّة.

وقد حافظ الكلام الشيعي على شكله البرهاني؛ أي إنّه انسجم مع الفلسفة الإسلاميّة، كما أنّه تحاشى مع الفلسفة والعرفان الشيعي.

وقد أدّى عزل العترة عن مسرح الحياة السياسيّة بعد رحيل النبيّ (ص) إلى تعطيل الأحكام الجزئيّة، بل وحتى القوانين العامة كذلك. وتسبّب رواج المناهج الظنيّة في تشتّت الآراء الفقهيّة، علماً أنّ أهل السنّة أغلقوا باب الاجتهاد في القرن الرابع.

ونشير هنا إلى أنّ الشيعة قاموا بتدوين ما يقارب أربعمائة مؤلّف، تشتمل على السنّة النبويّة، وآثار الأئمة المعصومين، بعد ارتباط بين الوحي والعترة استمر ثلاثة قرون. ويجدر التذكير بأنّ بحث الإمامة هو بحث كلامي؛ إلّا أنّه يتضمّن آثاراً فقهيّة كثيرة ولاسيما في الفقه السياسي. والفقه السياسي الشيعي لا يمنح الشرعية مطلقاً للحكم غير الإلهيّ. والأدلّة الكلاميّة التي يقيمها الشيعة على ضرورة إلٰهيّة السلطة السياسيّة هي الأدلّة ذاتها التي يذكرونها لضرورة أصل النبوّة.

هم يرون أنّ تبيين إلٰهيّة السلطة هي من مستلزمات النظرة الدينيّة للكون. أما أهل السنّة، وبعد خضوعهم للسلطة القائمة، حاولوا تبريرها دينياً.

وفي الإطار عينه، من المفيد القول إنّه في الفقه السياسيّ لدى الشيعة، تكون الحكومة شأناً خاصاً بالله سبحانه وتعالى في جميع العصور ومن جملتها عصر الغيبة، وليس للأمة دور في عزلها ونصبها الشرعيّ ـ لا التكوينيّ ـ. وفي عصر الغيبة، تكون النيابة العامة للفقيه، مقيّدة ببعض الخصوصيّات التي يمكن زوالها. والأحكام الولائية على خلاف الفتاوى الفقهيّة لا تقبل التعدد.

في الفقه القضائي الشيعي، لا يحق لأتباع أهل البيت الرجوع إلى القضاة المنصوبين من قبل الحكام غير الشرعيين.

والفقه الاقتصادي الشيعي، يؤمّن القدرة الماليّة للتشيّع ولزعامة المذهب على وجه الخصوص؛ بغية سدّ المتطلّبات الاقتصاديّة للمجتمع الشيعي في الجوانب الثقافيّة والسياسيّة.

عموماً، إنّ الفقه السياسيّ، القضائيّ، والاقتصاديّ الشيعي يضمن الهويّة السياسيّة لأتباعه حتى في دائرة سلطة نظام الخلافة.

أما «التقيّة» فهي ناجمة عن هدفيّة النضال؛ ولكنها ليست غاية بذاتها.

ولا بدّ من القول إنّ الحركة السياسيّة للتشيع في السنوات الأولى كانت حساسة للغاية. وهي انبثقت بالتدريج من المناطق الحدودية للبلاد الإسلاميّة في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي.

وفي مطلع القرن الرابع ـ في زمن الغيبة الكبرى ـ كان المجتمع الإسلامي الشيعي يعيش حالة من الاستقرار والثبات السياسيّ، بعكس ما كانا عليه عند وفاة الرسول الأكرم (ص).

إنّ التنامي السريع والمفاجئ للحركات السياسيّة، مقارنة بالحركات العقيديّة ولّد منطقة متخلخلة عقدياً وهيّأ الأرضيّة للانحراف السياسي. وغالباً ما كانت أجواء الانحراف في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي تفضي إلى تأسيس الفرق المذهبيّة. ومتى ما واصلت الحركة السياسيّة وجودها مستقلة عن التيار العقديّ، كانت المرجعيّة العقيديّة للتشيّع، وباعتبارها قوة مستقلّة، تحافظ على وجودها على خط عَرَضي مع تلك الحركة السياسيّة.

ـ ٤ ـ

الواقع الاجتماعي للتشيّع من العهد الصفوي إلى العهد القاجاري

1 ـ 4 قوة زعماء القبائل والنفوذ الاجتماعي للدين

في أعقاب سلطة البويهيّين، أخذت الخلافة في بغداد تعترف رسميّاً بالقوى السياسيّة المتعدّدة التي كانت تظهر في النواحي المختلفة من البلاد الإسلاميّة.

فالخلافة في بغداد، والتي كانت تدّعي لنفسها الخلافة الشرعيّة لرسول الله (ص) لعبت في الواقع دوراً يشبه ما قامت به الكنيسة في القرون الوسطى، في تخلّيها عن السلطة والعرش للقوى العشائريّة والقبليّة المتنفّذة. واستمرّت الخلافة على هذه الحال حتى عام (656هـ)، وهو العام الذي سقطت فيه الخلافة على يد القائد المغولي «هولاكو».

كان الهجوم المغولي غزواً عسكريّاً واسعاً، استفاد من الصراعات التي كانت محتدمة بين حكام المجتمعات الإسلاميّة

وضعفهم. وهذا الصراع كان قائماً على منطق القوة فحسب؛ ولم تكن له مبرَّرات ودوافع دينيّة. وقد ساوت سيوف الجيوش المغوليّة بين المسلمين سنّةً وشيعة؛ فكانت تقمع جيوب المقاومة المحلّيّة التي كانت تقف أمامها في المدن والقرى المختلفة، بمجازر لم يسبق لها مثيل.

ومن الضروري الإشارة إلى أنّ الدين الأوّل الذي كان عليه المغول هو «شمن»؛ لكن عند هيمنتهم على إيران، وحيث رافقتهم حينذاك جماعات من البوذيّين والمسيحيين، انتهجوا سياسة نشر المسيحيّة وآمن قسم منهم بالديانة المسيحيّة. ولكن وعلى الرغم من عدم إيمان المجتمع الإسلامي بهاتين الديانتين استطاع الصمود أمام الاجتياح السياسيّ المغولي. فالحضارة الإسلاميّة، وبفعل قوتها وتأثيرها، فرضت نفسها على هذا الاجتياح بالشكل الذي أُرغم المغول أيضاً، كما أُرغم الحكم الاستبدادي الأُموي و...، على إيجاد مسوّغات دينيّة لحكمه.

وفي القرن الثامن، وفي أعقاب هجمات القرن السابع، سنحت مرة أخرى الفرصة للمقاومة السياسيّة والعسكريّة للتشيّع.

فدولة الـ «سربداران» في خراسان، والـ «مرعشية» في مازندران، ونهضة «پيش كامان مهدي» في خوزستان، كانت من الانتفاضات السياسيّة الشيعيّة التي استمر وجودها حتى هجوم «تيمورلنك»، وإلى ما بعد ذلك في أجزاء مختلفة من إيران.

وعلى الرغم من الحضور الفكري، والسياسي المتزايد، والفعّال للتشيّع في كل تلك المدة؛ فإنّ البنية السياسيّة للسلطة، قبل وبعد تسلّط أمراء المغول؛ أي في عهد السلاجقة والخوارزميّة والتيموريّين، وحتى زمن سلطة القاجاريين، كانت تعتمد على العشيرة. وقد مكّنت العلاقات والروابط القبليّة للأمراء من الحصول

على قدرات عسكريّة. ونالوا من خلال الاعتماد عليها النفوذ الاجتماعي وكذلك السلطة السياسيّة. وفي غضون ذلك، أدّى حضور المعتقدات والمعرفة الدينيّة، إلى جانب العصبيّة التي كانت تفضي إلى الانسجام القبلي، إلى أن تستفيد هذه العصبيّة أيضاً من الغطاء الدينيّ، وتخطو في بعض الحالات في نطاق التوقعات الدينيّة للمجتمع.

ولا ريب في أنّ انتشار الأفكار الشيعيّة ـ التي تقدّم شرحها قبل هذا في الأصول والفروع العقديّة الشيعيّة ـ أدّى إلى أن تبقى السلطات الحاكمة يومذاك مجرّدة من المشروعيّة الدينيّة، على الرغم من كلّ الجهود التي بذلتها من أجل تبرير نفسها دينياً. ولهذا السبب، فإنّ التشيع كلّما وجد الفرصة على مدى التاريخ، عبّر عن احتجاجه على السلطات الموجودة في إطار سلوكه السياسي. بيد أنّه ومع كل المساعي السياسيّة المتفرّقة التي بذلها، لم يستطع إقامة نظامه المنشود مطلقاً؛ لأنّ قوّة خصمه أي الاستبداد، كانت تعتمد على العلاقات القبليّة، في حين تقوم قوّة التشيع، كأي قوة دينيّة أخرى، على التعاليم الدينيّة، والتعليم والتعلّم المستمر، وهي أمور يتحقّق وجودها في النظام الحضري أكثر من النظام القبلي؛ وعليه فإنّ القوة الدينيّة هي غالباً قوة حضريّة. والمدينة بما تتّصف به من ثبات واستقرار، معرّضة دائماً للتهديد، في مقابل القبيلة التي تتّصف بالتحرك والقدرة العسكريّة. وقد بقيت السلطة السياسيّة في المدينة طيلة هذه المدة بِيَد من يملكون القدرة العسكرية القبليّة، غير أنّ طبيعة التعاليم الدينيّة في المدينة لا تستلزم إلغاء الاعتقاد الدينيّ من الحياة القبليّة والعشائرية؛ ذلك أنّ القبائل والعشائر هي أيضاً ذات معتقدات دينيّة.

ولكن هذا الاعتقاد قلّما يكون عندهم مؤسَّساً على التفكير

والتأمّل، وقلّما يبرز في خضمّ العلاقات الاجتماعيّة؛ وعلى هذا الأساس تتبلور العلاقات الاجتماعيّة القبليّة على شكل عادات قوميّة، وعلى محور العصبيّة، وفي إطار السلطة السياسيّة للـ «خان» الذي هو أمير القبيلة وكبيرها. وطبعاً حين تنتشر التعاليم الدينيّة بين العشيرة، وتقتضي وجود قوة اجتماعيّة مستقلّة لحفظ معالمها الإلهيّة، فبالقدر الذي تتّسع فيه التعاليم المذكورة، تبرز قوة أخرى في داخل العشيرة إلى جانب الـ «خان»، وتلك هي القوة الدينيّة التي تتمركز حول الزعماء الدينيّين.

في بعض الحالات، يصبح بإمكان الزعامة الدينيّة للقبيلة عندما تكون في مركز العلاقات العشائرية أن تستفيد من المكانة الاجتماعيّة للأمير، وفي هذه الحالة ستكون القبيلة أُحادية القطب مثلما كانت في وقت من الأوقات فاقدة للزعامة الدينيّة، وسوف تستثمر الزعامة الدينيّة هذا المنصب للاستفادة من الإمكانات السياسيّة والعسكريّة الموجودة بالفعل في العلاقات العشائريّة، لخدمة الأهداف الدينيّة؛ هذه القضيّة تشبه الفائدة التي كان يجنيها أبو طالب (رض) من المكانة الاجتماعيّة التي كان يتمتّع بها بنو هاشم، وهو كبيرهم، من أجل الدفاع عن نبيّ الإسلام (ص)؛ فقد وظّف الإمكانات الموجودة في هذه العشيرة لأجل الأهداف الدينيّة التي نادى بها الرسول (ص)؛ ولهذا السبب عانى بعض بني هاشم، بغضّ النظر عن مسألة الإيمان بالإسلام أو الكفر، من الحصار الاقتصادي في شعب أبي طالب (رض). وبعد وفاة أبي طالب (رض) ومجيء أبي لهب، حُرم النبي (ص) من هذه الحماية الاجتماعيّة، وكانت تلك الأيام من أصعب الأوقات التي مرّت على النبيّ، والمسلمين، واضطرّتهم إلى الهجرة إلى المدينة.

إنّ معرفة قدرة العلاقات القبليّة على تحمّل الزعامة الدينيّة مؤثّرة

في تبيين النفوذ الشيعي السياسيّ، وخاصة كيفيّة ظهور السلطة الصفويّة في القرنين العاشر والحادي عشر الهجري.

فالزعماء الدينيّون عندما يسخرون السلطة القبليّة لأهدافهم الدينيّة، فإنّهم يستثمرون علاقات وروابط لا تملك وجهاً دينياً بحدّ ذاتها؛ فعلى الرغم من عدم معارضة الدين للعلاقات الأُسريّة ولقسم من روابط الدم، بيد أنّ النفوذ الحاصل من جانب النظام القبلي ـ لا على أساس المعرفة والاعتقاد الدينيّ ـ في ذروة التعاون السياسيّ مع الزعامة الدينيّة، مقارنة بأدائها الديني، هو نفوذ محايد وغير حساس، وذاك أنّه في ظروف استفادة الزعماء الدينيّين من المكانة الاجتماعيّة والسياسيّة للأمير. وإذا لم يعمل الإيمان والوعي الدينيّ على استقطاب وهضم العلاقات القبليّة على نطاق واسع وعميق، وبقيت العلاقات القبليّة والعصبيّات المرتبطة بها كما كانت عليه في السابق، فإنّ استفادة الزعيم الدينيّ من السلطة الموجودة، سوف تكون استفادة عشوائيّة أو آليّة. وفي هذه الحالة تكون الوجهة التي يرسمها الزعماء الدينيّون للحركة السياسيّة للقبيلة، وجهة ظاهريّة وعارضة؛ لأنّ الأفراد الذين يعملون في حدود العلاقات التي تربط أبناء العشيرة بعضهم ببعض، ينظّمون سلوكهم وفق إرادة ومشيئة الأمراء. وهؤلاء يأتمرون بأمر من يكون في مركز السلطة السياسيّة، في مطلق الأحوال، حتى وإن لم يكن لأدائه وجهة دينيّة؛ ولهذا السبب فإنّ التصرف والسلوك الدينيّ للزعماء لا ينبثق من صميم العلاقات الموجودة، كما أنّ السلوك الدينيّ للقادة الاجتماعيين ينبثق من صميم العلاقات الاجتماعيّة عندما تكون تلك العلاقات قد تبلورت على أساس الإيمان والاعتقاد الديني؛ لأنّه في هذه الحالة متى ما انحرف أداء القيادة عن إطار الضوابط الدينيّة فإنّ المجتمع يتوقّف عن حمايته السياسيّة له. وإذا كانت العلاقات القبليّة ينقصها الانسجام الدينيّ،

وكانت تنتظم في إطار التعامل المشاعريّ ـ العاطفيّ العشائريّ، فإنّ سلوك الأفراد الاجتماعي إن لم يكن في بعض الحالات مخالفاً ومعارضاً للأداء الدينيّ للزعماء الدينيّن، فإنّه بدون شك سوف لا يكون مقيّداً به أيضاً؛ ونتيجة هذا الأمر، هي أن يرى زعماء القبيلة السياسيّون أنفسهم، حتى عندما يعملون وفق المنهج الديني، يملكون نفوذاً لا يمتّ بصلة إلى سلوكهم الدينيّ؛ ولذا كلّما اتجه الفكر أو الالتزام الدينيّ في داخلهم نحو الضعف، كلما ضَعُف أداؤهم الديني. كذلك عندما تحتلّ الزعامة الدينيّة مركز السلطة السياسيّة في العشيرة، فلا توجد ضمانة للمسايرة الكاملة لمن هم في خط عَرَضي أو في مرتبة بعده ممن يحظون بمكانة أرفع في القبيلة أو العشيرة. وهذه الحقيقة، في الكثير من الموارد، تزعزع وتضعف من قدرتها على مواصلة تحقيق الأهداف الدينيّة؛ لأنّ من يسيرون في خط عَرَضي منها، أو من يشكّلون أركان سلطتها باعتبارهم عناصر وسيطة، يرون أنفسهم أصحاب قدرة لا تتقيّد بأدائها الديني؛ لذا كلّما تعارض سلوك القيادة السياسيّة مع رغباتهم، يمتنعون عن مسايرتها؛ بل يطالبونها بمسايرتهم. والشاهد على هذا من صدر الإسلام، هو السلطة السياسيّة لأمير المؤمنين (ع) على مدى خمس سنوات.

لا بدّ من القول إنّ تركيبة المجتمع العربي القبليّة، وعودة الحياة ثانية إلى النظام القبلي في أعقاب وفاة رسول الله (ص)، قد منحا زعماء ورؤساء القبائل مكانة اجتماعيّة خاصة؛ ومن خلال استغلال هذه المكانة، عمل هؤلاء على إضعاف سلطة الزعيم الدينيّ في المجتمع، ومطالبته في الكثير من الحالات بتنفيذ ما كانوا يرغبون به؛ مثل قصة التحكيم في حرب صفين، التي أصرّ فيها أولئك الأفراد أنفسهم على التهديد بالعصيان، وحتى التهديد بقتل أمير المؤمنين (ع).

2 ـ 4 شكل السلطة ومكانة الدين في عهد الدولة الصفويّة

يشكّل العهد الصفويّ منعطفاً في الحركة السياسيّة للتشيّع في إيران، ولا بدّ من الدخول في تفاصيل كيفيّة اتّساع هذه الحركة، وأسلوب تعاطي العلماء الشيعة مع السلطة الحاكمة التي كانت تدافع عن كيانها برفع شعارات التشيّع السياسيّة. ومن خلال هذه التفاصيل نستطيع فهم مكانة القوى الدينيّة في السنوات التي تلت ذلك العهد.

لا شك في أنّ المقدّمات التي تمّ بيانها إلى الآن بخصوص الحركة السياسيّة للتشيّع مفيدة في تحليل شكل السلطة في فترة حكم الدولة الصفويّة، ومكانة الدين في تلك البرهة الزمنية. وفي هذا الإطار نشير إلى أنّ النفوذ المعنوي للشيخ صفي الدين الأردبيلي وأبنائه بين قبائل قزلباش، جعلهم يظهرون بمظهر الزعماء الدينيين الذين كانوا يستفيدون من القوّة السياسيّة والعسكريّة للقبيلة؛ وعليه فإنّ السلطة السياسيّة والعسكرية التي نشأت على أُسس قَبلية، كانت تستخدم في حركتها السياسيّة الشعارات الشيعيّة، التي كانت تحظى بقبول واسع في المناطق المختلفة في إيران.

وقد وسّع الشاه إسماعيل نطاق حكمه بين القوّتين العثمانيّة والكوركانيّة، عن طريق طرح شعارات دينيّة شيعيّة، وبالتعويل على النفوذ الذي كان لأجداده بين القزلباش. ولو كان قد اعتمد على قدرة قبيلة قزلباش العسكرية فقط، ولو لم يستثمر الجاذبية السياسيّة للتشيّع، لاضمحلت سلطته عند احتكاكها بالقوى القبليّة التي كانت تحكم وفق منهج ملوك الطوائف، في مناطق مختلفة من المجتمع الإيراني. فهو ومن خلال توظيفه للشعارات الشيّعية، قلّل من الصبغة القبليّة لحركته السياسيّة، وأسبغ عليها شكلاً دينياً. وهذا الأمر نفسه

يسّرَ له إمكانيّة الاستفادة من المجالات التي ساعدت على انتشار الأفكار، ومن الجاذبيّة السياسيّة للتشيّع على مدى القرون السابقة في أوساط المجتمع الإيراني.

وبقدر ما كان الشاه يستفيد من الشعارات الدينيّة، كانت تتزايد توقّعات المجتمع بأن يجري سلوكه الدينيّ ضمن حدود الفقه السياسيّ الشيعي. وهذا الأمر كحقيقة اجتماعيّة، كان يفرض عليه حضور علماء الشيعة في دائرة سلطته. ومن ناحية أخرى، عندما كانت الدولة العثمانيّة تمارس التضيّيق السياسيّ على الشيعة في مناطق واسعة من البلاد الإسلاميّة، ووجود الموجة السياسيّة المناسبة التي نشأت في الجزء الآخر من المجتمع الإسلامي، أخذ علماء الشيعية يتوافدون من أنحاء العالم المختلفة نحو دائرة نفوذ الصفويين، وذلك لغرض استثمارها من أجل إيصال ونشر الأفكار والمنطلقات الفكرية للتشيّع، وتوجيه هذه الحركة السياسيّة، ولهذه الغاية كانت حركة جماعة من علماء الشيعة، ومنهم المحقق الكركي ووالد الشيخ البهائي، من جبل عامل في لبنان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ دعوة الملوك الصفويّين وترحيبهم بهؤلاء العلماء، جاءت انطلاقاً من شعورهم بالحاجة إلى حضورهم في تلك الظروف الاجتماعيّة، لتلك الحقبة التاريخيّة، من أجل إيجاد المسوّغات لحكمهم وخصوصاً في مواجهة الدولة العثمانية المنافسة لهم. وهكذا ظهرت في المجتمع الإيرانيّ قوّتان تقع إحداهما في عرض الأخرى؛ الأولى: سلطة البلاط والشاه الذي كان يستند إلى القوة العسكرية للقبائل التي كانت تحت سيطرته، وكان يتولى قيادتها بنفسه مباشرة. والثانية: سلطة علماء الدين التي لم تكن ذات قدرة عسكريّة منسجمة، بل كانت تعتمد على القوة المنبثقة من الاعتقاد

الدينيّ لدى أبناء الشعب، وهو ما كان ينتشر عن طريق تعاليمهم وإرشاداتهم.

وكما سبقت الإشارة آنفاً، فإنّ فرص التعليم كانت متوفّرة أكثر في مراكز المدن ذات التجمّعات السكانيّة، وعن طريق الاتصال المباشر ومعاشرة أهل العلم؛ وبناءً على هذا، فإنّ نفوذ العلماء يكون غالباً في المدينة التي تفتقر إلى الانسجام والكيانات المستقلّة.

وفي تاريخ إيران كانت المدينة على الدوام ذات قوّة هشّة، وضعيفة في مواجهة القدرة العسكريّة للقبيلة. وكان القطاع المتنقل من السكان هم القبائل والعشائر، وهؤلاء وإن لم يُعدموا المشاعر الدينيّة، إلّا أنّ هذه المشاعر قلّما تكون مدعومة بالمعرفة الدينيّة اللّازمة؛ ولهذا لم يكن للدين دور حاسم في سلوكهم الاجتماعي. فالدور الحاسم في القبيلة هو بيد الزعامة القوميّة للـ«خانات»، الذين كانوا طوع أمر الشاه وشركائه في السلطة.

ونلفت في هذا المجال إلى أنّ الفصل بين الشاه والبلاط المؤلّف من القوة الدينيّة، لا يعني بالضرورة أنّ الشاه لم يكن يعتقد بالدين، أو أنّه كان دائماً يقيم له وزناً في ضوء حسابات سياسيّة؛ بل معنى ذلك أنّ طبيعة رجال البلاط لم تكن دينيّة بحتة، وكانت هناك إلى جانبها هويّة قبليّة. وحينما كان الشاه يعتقد بالدين، كان يكرّس قوة القبيلة لأجل الأهداف الدينيّة. أمّا في حالة عدم إيمانه بالدين، فبالقدر الذي يؤثّر فيه الدين في أفراد المجتمع أو البلاط. وضمن السعي للسيطرة على القوة الدينيّة كان يحتفظ بالضرورة بمظهره الديني؛ وبهذا فإنّ حضور القوّتين (البلاط والعلماء) اللتين كانت كل منهما تسعى لفرض سيطرتها على الأخرى، ملموسٌ بشكل واضح في المجتمع.

ولا يتوقّف حضور هاتين القوتين إحداهما إلى جانب الأخرى

على إيمان، أو اعتقاد السلاطين الصفويّين، أو إخلاص والتزام أيّ منهما؛ إذ لو افترضنا أنّ فرداً، أو أفراداً من البلاط كانوا يؤمنون بالحقيقة والأفكار الدينيّة، فلا يوجد ما يلزم مجموعة الأمراء وأصحاب النفوذ الذين يدعمون سلطة البلاط على التمسّك بالدين. ولهذا مادامت البنية العشائريّة والقبليّة لسلطة الأمراء باقية، فإنّ القوة الفاقدة للهويّة الدينيّة تبقى ماثلة في عرض القوة الدينيّة.

لقد أدّى علماء الشيعة عبر وجودهم في دائرة نفوذ قبائل القزلباش، وعن طريق نشر الأفكار الشيعيّة وتعميقها بينهم، أدّوا دوراً أساسياً في توجيه الحكومة، ومنع وقوع المزيد من الانحرافات التي كان يُتوقّع حدوثها. ولقد قام فقهاء عِظام هاجروا إلى إيران من بلاد أخرى، بالقضاء على دواعي بعض الانحرافات التي كانت تصدر عن بعض التيارات الصوفية في مناطق مختلفة من إيران، وبخاصة في مناطق القزلباش. وفضلاً عن هذا، لبىّ هؤلاء الفقهاء حاجة المجتمع إلى معرفة الأحكام الفقهيّة الشيعيّة.

ومن البديهي أنّ توسيع المعرفة الدينيّة، أكثر من ذي قبل، أدّى إلى الحدّ من الاستبداد القبلي، وفرض عليه رعاية الرموز والظواهر الدينيّة وبخاصة الفقه السياسيّ للتشيّع؛ كذلك فإنّ هذا الاستبداد الذي كان موجوداً في البلاط وحكومة الـشاه، بغضّ النظر عن العقيدة الشخصيّة للأفراد، كان يشعر بوطأة القيود الدينيّة على سلوكه وتصرّفه.

ويمكن تصوير سلطة ونفوذ البلاط، والقوة الدينيّة، والتأثير المتبادل لكلّ منهما على الآخر في العهد الصفوي، في المخطّط أدناه:

1 ـ إسماعيل الأوّل (907 ـ 930 هـ).

2 ـ طهماسب الأوّل (930 ـ 984 هـ).

3 ـ إسماعيل الثاني (984 ـ 985 هـ).

4 ـ محمد خدابنده (985 ـ 989 هـ).

5 ـ عباس الأوّل (989 ـ 1038 هـ).

6 ـ صفي الأوّل (1038 ـ 1052 هـ).

7 ـ عباس الثاني (1052 ـ 1077 هـ).

8 ـ سليمان صفي الثاني (1077 ـ 1105هـ).

9 ـ حسين الأوّل (1105 ـ 1135 هـ).

في عهد الشاه إسماعيل الأوّل (907 ـ 930 هـ) انتشرت الأفكار الصوفية الشيعيّة بكثرة. ولا عجب إذ هو وصل إلى الحكم استناداً إلى أنّ نسبه يتّصل بالأئمة (ع)، وأنه وكيل الإمام الغائب وزعيم الطريقة. ولقد ازداد نفوذ القوى الدينيّة في هذا المقطع الزمني؛ غير أنّ من يتبوّأ منصب الـ «صدر» باعتباره ممثلاً للشاه، كان هو المعترف به رسمياً.

أمّا في عهد الشاه طهماسب (930 ـ 984 هـ) الذي تزامن مع حضور المحقّق الكركي في إيران، فقد كان للقوة الدينيّة الدور الأوّل وقد كتب المحقّق البحراني عن نفوذ المحقّق الكركي ذاكراً أن البلاط الصفوي كان يأتمر في الواقع بأوامره، ومما قاله:

«حتى جعل أمر البلاد بيد عالم العصر المحقق الثاني الشيخ علي عبد العال (الكركي)، وقال له في ما قال: أنت أولى مني بالملك؛ لأنك نائب الإمام حقاً، وأنا عامل منفذ، وكتب إلى جميع الولاة، وأرباب المناصب بإطاعة الشيخ، والعمل بأوامره وتعاليمه. فقد كان يعتبر الشاه أنّ أصل سلطة الشيخ تستمد مشروعيتها من كونه نائب إمام الزمان (عج)؛ وقد كان الشيخ يصدر الأوامر إلى كلّ

المدن بشأن الخراج وباقي الأمور اللّازمة في تدبير أمور وشؤون الناس»[1].

ونقل السيّد نعمة الله الجزائري عن الشاه طهماسب أنّه قال للمحقّق الكركي:

«أنت أحقّ بالملك؛ لأنك النائب عن الإمام (ع)، وإنّما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[2].

ومما نقل أيضاً أنّه كتب بخطّ يده حول المحقّق الكركي ما يلي:

«كتب الشاه طهماسب بخطه في جملة ما كتبه في ترقية هذا المولى المنيف... بسم الله الرحمن الرحيم حيث إنّه يبدو ويتّضح من الحديث الصحيح النسبة إلى الإمام الصادق (ع) أنّه قال: انظروا إلى من كان منكم، قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً فإنّي قد جعلته حاكماً، فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه؛ فإنّما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ، وهو رادّ على الله وهو على حد الشرك. واضح أنّ مخالفة حكم المجتهدين، الحافظين لشرع سيّد المرسلين، هو والشرك في درجة واحدة. لذلك فإنّ كل من يخالف حكم خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيّد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لا زال اسمه العلي علياً عالياً، ولا يتابعه، فإنّه لا محالة ملعون مردود، وعن مهبط الملائكة

---

(1) المير أحمدي، مريم، **دين ومذهب در عصر صفوي**، (مؤسّسة انتشارات أمير الكبير، طهران، 1984م)، ص 122؛ الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، ج8، ص 208، (حياة المحقق الكركي).

(2) البحراني، يوسف بن احمد، **لؤلؤة البحرين**، (الطبعة الثانية، النجف الاشرف، 1969م)، ص152 ـ 153؛ المحقق الكركي، **الخراجيات**، ص 21.

مطرود، وسيؤاخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة»[1].

ومن المفيد القول في هذا الإطار، إنّ الشاه وبقبوله ولاية المحقّق الكركي، وأخذ الإذن منه للتدخّل في الشؤون الاجتماعيّة للمسلمين، إنّما هو في الواقع قد ضمن المشروعية لعمله السياسيّ في إطار الفقه السياسيّ الشيعي.

ولقد بذل المحقّق الكركي، المعروف بالمحقّق الثاني، وهو من الشخصيّات البارزة والكبيرة في الفقه الشيعي، مساعي كثيرة لاستغلال الفرصة الاجتماعيّة الجديدة، التي سنحت في مسير الحركة السياسيّة للتشيّع على أساس الفقه الشيعي. وفي ظلّ جهوده، شرع الفقه الاستدلالي الشيعي حياة ومرحلة جديدة. وقد جعل من كتاب «قواعد الأحكام» للعلّامة الحلّي، والذي كان قد اختير للعمل به، موضوعاً لاستدلالاته الفقهية؛ فقام بشرحه في كتاب سمّاه: «جامع المقاصد»، وفيه بحث الأبواب والمسائل التي يحتاج إليها المجتمع؛ مثل: صلاحيّات الفقيه، صلاة الجمعة، الخراج والمقاسمة.

ووقف المحقّق الثاني في وجه البِدع، والظلم، والفسق، والفجور الذي كان يروّج له الأمراء في المجتمع أكثر من غيرهم، مستغلّاً نفوذه ومكانته الاجتماعيّة، ومؤكّداً على أحكام الشريعة؛ ولاريب في أنّ البلاط كان يشعر بعدم الارتياح للقيود المفروضة عليه من جانب علماء الدين، على الرغم من مسايرة الشاه لهم. وهذه المسألة نفسها انتهت باعتزال المحقّق الكركي ودسّ السم له في نهاية المطاف.

الشاه إسماعيل الثاني (984 ـ 985 هـ) سار بعكس الطريق

---

(1) البحراني، مصدر سابق، ص 153؛ المحقق التركي، **جامع المقاصد**، تكملة مقدّمة التحقيق، ص 33.

الذي سار عليه والده، وسعى إلى التقليل من نفوذ السلطة الدينيّة. وجرت، منذ هذا التاريخ وما بعده وحتى عهد الشاه عباس، مناوشات في الخفاء والعلن بين قوّتَيْ الدين والبلاط.

لقد استطاع الشاه عباس عبر إشاعة الانسجام في القبائل التي كانت تحت نفوذه ـ المسماة بقبائل شاهسون ـ أن يُقلّص من سلطة الأمراء الذين كانوا يُظهرون قوتهم في عرض قوة الشاهسون، وأن يبسط سلطانه أكثر فأكثر. فهو وبعد تقليص نفوذ الأمراء من قبيلة قزلباش، حاول التقليل من السلطة الدينيّة أيضاً، مع تظاهره بحفظ المظاهر الدينيّة، حتى إنّه تولّى منصب الصدر بنفسه لمدة من الزمن، وهو المنصب الذي كان مخصّصاً قبل ذلك لعلماء الدين.

وعلى الرغم من أنّ تعامل الشاه عباس مع علماء الدين كان مغايراً لتعامل الشاه طهماسب معهم، إلّا أنّ الحد من نفوذ أمراء قبيلة قزلباش، وإشاعة الانسجام بين القوات العسكريّة، والاستعداد من أجل مواجهة أيّ هجوم أجنبي دفاعاً عن حدود الدولة الشيعيّة، وكذلك رعاية بعض المظاهر الشرعية، كل ذلك كان يُعدّ من مآثر هذا الشاه.

وقد قام الشاه عباس بتعزيز نفوذه بين أوساط الشعب عبر حفظ الشعائر الشيعيّة، ووفّر الأمن للبلاد المهدّدة من جانب دول الجوار القوية عن طريق تعزيز القوات العسكرية. علماً أن الافتقار إلى قوّات عسكريّة منسجمة قادرة على التصدّي للأجانب شكّل كارثة، تجلّى خطرها بضعف الدولة الصفويّة وهجوم الأفغان على إيران.

بعد الشاه عباس برزت القوة الدينيّة والبلاط كقوّتين تسيران في خط عرضي واحد على المسرح الاجتماعي. وفي زمن الشاه سلطان حسين، أصبحت القوة الدينيّة أكثر اقتداراً وتفوّقاً من البلاط، وكان هذا ناجماً عن النفوذ المعنوي والعلمي للعلّامة المجلسي.

كانت القوة الدينيّة تفتقر إلى تشكيلات، على غرار ما كان موجوداً في البلاط؛ ولهذا بقيت تستمدّ قوّتها دائماً عن طريق وحدة ومركزيّة الزعامة الدينيّة. وتتألّق هذه القوة عندما يبرز من بين ثنايا القوة الدينيّة عنصر قويّ لامع ذو قدرة علمية، يمنحها الانسجام والوحدة في إطار الفقه الشيعي بشكل طبيعي. وقد مهّدت شخصيّة العلّامة المجلسي الأرضية، لتفوّق الثورة الدينيّة في هذا المقطع الزمني. وكما أنّ العامل الأساسي لاقتدار القوة الدينيّة هو وحدتها، وانسجامها حول محور وجود شخص يتولّى الإفتاء، والنيابة العامة، ومسؤوليّة الإشراف على شؤون المسلمين الاجتماعيّة؛ فإنّ قوة البلاط تأتي نتيجة لفرض شخصيّة الشاه على الأمراء والقبائل المختلفة؛ فمثلاً استطاع الشاه عباس ترسيخ مكانته من خلال تقليص نفوذ الأمراء ووجوده في مركز العلاقات القبليّة.

لقد كان البلاط يراعي الظواهر الشرعيّة مضطراً في حياة العلّامة المجلسي، بسبب قوة نفوذه ومكانته الاجتماعيّة. ولكن بعد وفاته، عاد التجاهر بالفسق، ونصب موائد الترف والبذخ مرة أخرى. كما تصاعدت وتيرة المنافسات، والاختلافات بين الأمراء، والأشراف من الصفويين، وذلك بعد فقدان هذه المركزيّة السياسيّة الفذّة للقوة الدينيّة، وكذلك بسبب عجز الشاه سلطان حسين وضعف إدارته؛ وبذلك أصبح المجتمع معرّضاً للخطر بقوة.

إنّ الهجوم الخاطف لقوات محمود أفغان العسكريّة، وعدم التصدي له، يشيران إلى وضع الحكومة الصفوية في هذه المرحلة. وإذا كانت القوة الدينيّة التي لم تحصل مطلقاً على فرصة لإيجاد تنظيم عسكري مستقلّ في نضالها مع الاستبداد، قد تمكّنت أمام هذا الهجوم من المشاركة في عمليّات مقاومة متفرّقة كان يشنّها أهالي المدن والقرى، بيد أنّ هذا الأمر لم يكن كافياً لصدّ القوات المهاجمة.

وقد استطاع الهجوم الأفغاني على إيران إسقاط الدولة الصفوية؛ غير أنّ النفوذ الاجتماعي لقبائل قزلباش وغيرها من القبائل، من دون أن يكون لها مركز واحد، بقيت على حالها، وغالباً ما كانت تُزجّ في الصراعات والحروب بعضها مع بعضها الآخر. وعلى ما تقدم، تحوّلت إيران في نهاية العهد الصفوي، إلى مسرح للمنافسات والاقتتال بين القبائل والأمراء. وفي خضمّ عمليّة التنافس هذه، انتقلت السلطة لمدة من الزمن إلى الأفشارية ـ وهم من جملة قبائل قزلباش ـ، ومن بعدهم إلى الزندية، وفي الختام خطف القاجار عصا السلطة من الآخرين، عن طريق الحضور في أوساط قبائل قزلباش الذين كان لهم ماض سياسيّ طويل.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تركيبة السلطة في المجتمع الإيرانيّ لم تتغيّر بعد انتصار محمود أفغان. والتأثير الوحيد الذي تركه هذا الانتصار هو انتقال وتحوّل السلطة من قبيلة وعشيرة إلى قبيلة وعشيرة أخرى، ولم يكن لهذا التغيير تأثير حاسم على القوة الدينيّة.

ولقد مرّت العلاقات العشائريّة في عصر الدولة الصفويّة بمرحلة من الانسجام، والاقتدار تحت غطاء فيه نوع من التنافس، والتعاون مع القوة الدينيّة. وبعد تلك المرحلة، قادها التنافس الداخليّ إلى الضعف والاضمحلال؛ إلّا أنّ القوة الدينيّة طوت أثناء هذه الفترة مسيراً طويلاً، وشهدت تحوّلاً مذهلاً.

كانت القوة الدينيّة أي التشيّع، في مطلع القرن العاشر الهجري ـ وهو زمان ظهور الدولة الصفويّة ـ ذات جاذبيّة سياسيّة، وفكريّة في أنحاء مختلفة من إيران. ولكن لم يكن لهذه الجاذبية شكل واحد وشامل، بل في الكثير من الحالات كانت متزعزعة وواهنة بسبب ضعف الركيزة الفكريّة.

فالأفكار الشيعيّة التي انتشرت في بعض مناطق إيران بواسطة

الاتجاهات الصفوية، كانت ذات جوانب فقهية ضعيفة؛ كذلك كان لمذاهب وفرق غير شيعيّة حضور فاعل في أوساط المجتمع الإيراني. هذه الوضعيّة ربطت المستقبل الدينيّ للمجتمع بنمط السلطة السياسيّة فيه؛ بمعنى أنّه لو كانت قد هيمنت الدولة العثمانية أو أيّ حكومة أخرى من طرازها على المجتمع الإيرانيّ في هذه الظروف، لما كان وضع الشيعة داخل إيران أحسن حالاً من وضع العلويين الموجودين تحت ظلّ السلطة العثمانيّة؛ لأنّه لم تبق لهم بعد عدة قرون من الضغط السياسي، فرصة لتداول التعاليم الدينيّة.

وعليه، فقد كان لنوع الحكم والأداء السياسيّ للسلطة، والتي كانت تستفيد من القدرة العسكرية لبعض القبائل، والعشائر الموجودة في إيران تأثير حاسم بالنسبة إلى القوة الدينيّة؛ ولهذا السبب، وعلى الرغم من عدم امتلاك التيار الديني قوّة عسكريّة مستقلّة، لم يكن باستطاعته الوقوف موقف المشاهد إزاء التحرّكات السياسيّة الموجودة في المجتمع. ومما لا شك فيه أنّ من بين القدرات الموجودة بالقوة أو بالفعل في ذلك الوقت في أنحاء مختلفة من إيران، أو في الجوار الإيراني، كان قبائل قزلباش ـ الذين كانوا يبرّرون حركتهم تحت قيادة الصفويين بشعارات شيعية ـ يمتلكون أكثر القدرات تلاؤماً مع القوى الدينيّة؛ ومع أنّ مسايرة القوى الدينيّة وتعاونها السياسيّ كان ضروريّاً ولازماً كذلك لبسط سلطة الحكومة الصفويّة؛ إلّا أنّه وخلال قرنين من الحكم الصفوي، ونتيجةً للجهاد والمساعي الدؤوبة لعلماء الدين، حصلت السلطة الدينيّة على مكانة وقدرات في المجالات المختلفة. وقد برز التشيّع في الحقبة الصفوية كمذهب رسمي ووحيد لإيران إثر الترويج الذي قام به العلماء الشيعة وجهودهم الحثيثة، واحتل مكانة متميّزة بين أبناء الأمة في جميع أنحاء البلاد. ووحدة الفكر هذه التي كانت تقترن بالموعظة والجدال بالتي هي أحسن على

المستوى العام، وتستمدّ وجودها من مبدأ الولاية والبراءة، لم تكن تعتمد على القوة والقدرة العسكريّة لمجموعة مهاجمة؛ مثلما هو الحال بالنسبة إلى ولاية هرات، فعندما عدل الشاه إسماعيل، عن طريقة المحقّق الكركي، في تشكيل مجالس المناظرة والمباحثة العلميّة، وتمسّك بأسلوب القوّة والقهر، لم يُحدِث ذلك تغييراً في فكر الناس المذهبي.

ومن المفيد التذكير بأنّ الجهود التي قام بها الدعاة الدينيّون في هذه الفترة لترويج التشيّع في أنحاء مختلفة من إيران، كانت تتضمّن قصصاً رائعة ومثيرة للإعجاب. ولم تكن الأفكار الشيعيّة قبل الدولة الصفوية ـ كما تقدم ذكره ـ ذات منهج منظّم وعميق للتعليم والتعلم. وكانت الجوانب الفقهيّة للتشيّع ضعيفة بين قبائل قزلباش. وغالباً ما كانت مصحوبة بنزعات صوفيّة، وهذا كان يقضي على مجال التوجيه الدينيّ لتصرّفاتهم وسلوكهم الاجتماعيّ. وعلى الرغم مما كان للتصوّف من دور مؤثّر ومفيد في كسر شوكة وعداء بعض الفرق المذهبية للتشيّع؛ إلّا أنّه وتزامناً مع تناميه، اتّخذ وجهاً عامياً وخالياً من الأبعاد النظريّة. وهذا الأمر كان يكرّس ظاهرة خداع العوام، ويؤجّج الاعتراك بين المخدوعين منهم.

وبعد تأسيس الحوزة العلميّة في أصفهان في عهد الدولة الصفوية ورواج التشيّع، واتساع دائرة التحقيق والحوارات المستمرة، وجدت الجوانب العقديّة والفقهيّة الشيعيّة الفرصة ملائمة للنمو المتلائم والمنسجم، وبالتالي زالت دواعي الانحراف الذي كان يظهر بسبب ظاهرة خداع العامة، والفراغ الناتج من غياب المعالم العقيديّة.

لقد غدت الحوزة في أصفهان محلّاً لتلاقي التيارات المختلفة الروائيّة، والعرفانيّة، والفلسفيّة، والكلاميّة، والفقهيّة والأصوليّة التي طوت مراحل نضجها في القرون المنصرمة، وبقيت في أغلب

الأوقات أيضاً منفصلة بعضها عن بعضها الآخر؛ وهذا الأمر، فضلاً عن وضعه لكل واحد من هذه التيارات في نظام فكريّ مستقل وفي مكانه الطبيعي، فإنّه أفضى إلى نموها السليم والسريع.

ونلفت في هذا السياق إلى أنّ العرفان الإسلامي الذي كان إلى القرن التاسع يتجسّد اجتماعيّاً بصيغة الطرق الصوفيّة، وعن طريق أقطابها، ثم أخذ بعد ذلك بمأسسة حياته الاجتماعيّة، في إطار الفقه السياسيّ الشيعي. وأما التصوف الذي استمر بشكله السابق، فقد ضيّع العناصر البارزة العلميّة، والثقافيّة المهمة، ما أدّى به إلى أن يغرق أكثر في الآداب والظواهر، وأحياناً في البِدع التي كان يبتدعها أصحابه[1].

يقول الشهيد المطهّري بهذا الخصوص: «**منذ القرن العاشر فصاعداً، نجد في عالم التشيّع أفراداً وفِرقاً من أهل السير والسلوك والعرفان العملي وهم قد ارتقوا المقامات العرفانية على أفضل وجه، دون أن يكونوا قد ولجوا واحدة من سلاسل العرفان والتصوّف الرسمية، بل وإنهم لم يعتنوا بها وقد قاموا بتخطئتها كلاً أو بعضاً. ومن خصوصيّات هذه المجموعة التي كانت في الوقت نفسه من أهل الفقه كذلك، الوفاق والتطابق الكامل بين آداب السلوك وآداب الفقه**»[2].

وقد سنحت الفرصة أيضاً للكلام، والفلسفة الإسلاميّة وبعد الركود الذي اعتراهما في مرحلة الفتور، للازدهار والتألّق من جديد؛

---

(1) انظر: الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنات**، (مكتبة اسماعيليان، الطبعة الأولى، طهران، 1390هـ.)، ج 4، ص 362 ـ 363.

(2) المطهّري، مرتضى، **الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران**، (انتشارات صدرا، قم، 1978م)، ص 664.

وذلك من خلال الانتقال من شيراز إلى أصفهان، ومخالطة الفقه والعرفان. وفي النهاية وبظهور الحكمة المتعالية حصل تألّق جديد في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

وأما الفقه الشيعي، الذي كان قد شرع في مرحلة ازدهار مع المحقّق الأوّل والعلّامة الحلّي، بدأ من خلال الحضور الفعال في المسرح الاجتماعي، وعبر السعي الحثيث الذي بذله المحقّق الكركي المعروف بالمحقّق الثاني، مرحلة جديدة من التحقيق والتدقيق؛ ومن دون أن يُحدِث سقوط الصفويّة خللاً في تطوّره، تربّع في مطلع القرن الثالث عشر على قمة الازدهار مع ظهور وحيد البهبهاني[1].

لقد أطلق الفقهاء والمحدثون الشيعة عن طريق توظيف الإمكانات السياسيّة الموجودة، جهوداً كبيرة من أجل تبويب وتنظيم المجموعات الروائية، وكذلك إيضاح المسائل الفقهية؛ وقد أُلِّفت أيضاً مجموعات ضخمة في المسائل الكلاميّة، والفلسفيّة والعرفانيّة.

لقد برزت أصفهان كحاضرة شيعيّة فاعلة وناشطة، وكان يتم سدّ الحاجة العلميّة والفكريّة لمناطق مختلفة من العالم الإسلامي من خلال مركزية هذه المدينة الثقافيّة التي شيّدت فيها مدارس، وُقفت على طلاب بعض النواحي والمناطق الإسلاميّة من خارج إيران.

وفي نهاية المرحلة الصفويّة، وعلى الرغم من التزعزع والتحوّل الذي طرأ على العلاقات القبليّة والعشائريّة في المجتمع، كان التشيّع ينعم بمنزلة ثابتة ومستقرّة؛ وفي ما بعد لم يكن للتطوّرات العسكريّة الحاصلة في نطاق النشاط السياسيّ للعشائر أثر حاسم على مكانة التشيّع الاجتماعيّة، على عكس ما حصل في بداية القرن العاشر؛ ولهذا السبب لم تُبد القوة الدينيّة الفاقدة للقدرة العسكريّة حساسيّة

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 664.

خاصة تجاه أي من القوى المتناحرة خلال القرن الثاني عشر، الذي كان مسرحاً للصراعات وانتقال السلطة بين الأفشاريّة، الزنديّة، القاجاريّة و...الخ، ولم تأخذ على عاتقها القيام بأي دور في هذه التغييرات؛ وإنّما منذ ذلك الحين وما بعده كان على القوّة السياسيّة للقبيلة عند استتباب الأمر لها أن تراعي حرمة الدين والقوة الدينيّة.

3 ـ 4 نفوذ الدين في العهد القاجاري

أفضى، الأفول السياسيّ لعاصمة الدولة الصفويّة (أصفهان) إلى الهجرة التدريجيّة للقسم الفقهي من الحوزة العلميّة هناك إلى خارج إيران؛ أي إلى العتبات المقدّسة، ولاسيما النجف الاشرف. فيما بقي أكثر القسم الفلسفي في إيران، القسم الأعظم منها في طهران، وانتقلت أجزاؤها المتبقيّة إلى خراسان والعراق.

ولقد تواصل التحرّك العقدي الذي كانت تزاوله القوة الدينيّة في الحقبة الصفويّة، طيلة مدّة حكم القاجار كذلك؛ وحصل على فرصة أكبر للتنامي والتوسّع، وتزايد النجاح السياسي، والاجتماعي الذي حاز عليه في ذلك المقطع من التاريخ.

إنّ الحكمة المتعالية التي كانت وريثة الحياة الفكريّة والعرفانيّة لتاريخ الإسلام، على الرغم من ظهورها في العهد الصفويّ؛ وجدت مجالاً أوسع للانتشار كحكمة رائجة في الميادين المختلفة في زمن الدولة القاجارية، إثر بروز أساتذة عظام من أمثال الحاج الملّا هادي السبزواري، والملّا عبد الله الزنوزي، والآقا علي حكيم، والآقا محمد رضا القمشي، الذين كانوا من مشاهير مدّرسي الحكمة والعرفان في هذا العصر[1].

---

(1) قَدِم الملّا عبد الله الزنوزي في عهد فتح علي شاه من أصفهان إلى طهران، =

ولا شكّ في أنّ الحركة الفقهيّة والأصوليّة الشيّعية قد بلغت ذروتها في العصر القاجاري كذلك؛ فوحيد البهبهاني، والميرزا القمّي، وصاحب الجواهر، وكاشف الغطاء، والشيخ الأنصاري، والآخوند الخراساني هم من جملة الشخصيّات الفقهيّة والأصوليّة التي قلّ نظيرها في تاريخ التشيّع، والذين ظهروا في هذه المرحلة من الزمن؛ ولذا فإنّ مكانة التشيّع العلميّة في الحقبة القاجاريّة كانت في مستوى أفضل كمّاً ونوعاً بالنسبة إلى تاريخها.

لقد مهّد انتشار الأفكار الشيعيّة في إيران، الأرضيّة لحضور سياسيّ فاعل للقوة الدينيّة هذه أكثر من ذي قبل، وكان البلاط القاجاري يلمس أيضاً شموليّة وسعة هذه القوة.

وفي هذه الحقبة، كانت القوتان الدينيّة والسياسيّة (البلاط) لا تزالان تقعان في عرض بعضهما بعضاً كمتنافسين، وهما ترقبان السلوك السياسيّ لكلّ منهما، فكانتا تبادران وفقاً للظروف والمقتضيات الاجتماعيّة إلى اتّخاذ المواقف، أو المواجهة أو التعاون في ما بينهما.

بيد أنّ النقطة المهمّة التي تسترعي الانتباه على مدى هذه المدّة وما قبلها، هي أنّ القوة الدينيّة في أدائها السياسيّ لم تخرج عن حدود الفقه السياسيّ للتشيّع مطلقاً، ولم تمنح البلاط المشروعيّة في أي مقطع زمني، حتى عندما كان تعاونها مع ذلك المنافس في ذروته. وهذه النقطة هي الحقيقة التي تبقى خافية عن أعين المحلّلين، الذين يعجزون عن إدراك المفاهيم الدينيّة والتعرّف على

= وعكف على تدريس الكتب الفلسفيّة في مدرسة المروي. وفي أعقاب مجيء محمد رضا القمشي إلى طهران ازدهرت الفلسفة والعرفان هناك على نحو قلّما كان له نظير من قبل.

المبادئ الفكريّة للشيعة؛ فعلى سبيل المثال، ربما نجد أنّ التعاون بين القوة الدينيّة والبلاط في فترة حكم «فتح علي شاه» أكثر مما كان عليه في بعض المقاطع من الحقبة الصفويّة. وبالنظر إلى حضور واتّساع الفكر الشيعي، قام فتح علي شاه مرغماً بغية تبرير حكمه شرعاً بأخذ الإذن من الفقهاء. ويعتبر الميرزا القمّي وكاشف الغطاء من كبار الفقهاء الشيعة الذين جنحوا في ذلك الوقت ـ من دون إسباغ المشروعيّة على سلطة البلاط ـ إلى نوع من التعاون السياسيّ عبر حفظ هويتهم المستقلّة، وباعتبارهم القوة الشرعيّة الوحيدة التي لها حق الحكم السياسي.

فالميرزا القمّي حينما لاحظ تغلغل جماعة من الصوفيّين في البلاط، وإطلاقهم تسمية «وليّ الأمر» على الشاه، وأنهم بصدد تبرير مشروعيّة سلطته السياسيّة، أعرب عن اعتراضه الشديد في رسالة بعثها إلى الشاه في عام 1230هـ. قال فيها:

...ماذا عساي أن أفعل فأنا من جانب أسمع أنّهم يريدون تسمية الشاه بوليّ الأمر وهو مذهب أهل السنّة وخلاف المذهب الشيعي، ويفتخر أهل السنّة بأن الشاه تابع لهم. ومن جانب أنّهم يريدون استمالة الشاه إلى دين إباحي لكي يخرج من الدين. ومن جانب هم يريدون أن يبلوني ـ أنا المغلوب على أمره ـ ببلاء عظيم بأن أقوم بالمراسلة وكتابة الخطابات في هذه المرحلة.

وأما عن حكاية أولي الأمر، فهي باطلة أيضاً بالتأكيد؛ فلا بد لنا من أن نعلم بأنّ المراد من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾؛ هو أنّ أولي الأمر، هم الأئمة الطاهرون ـ صلوات الله عليهم أجمعيّن ـ باتفاق الشيعة، وأن الأخبار والأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية لا يمكن حصرها، وأن الأمر الإلٰهيّ بوجوب إطاعة السلطان بشكل مطلق، ولو كان ظالماً ولا معرفة له

بالأحكام الإلٰهيّة، هو أمر قبيح؛ إذا فكلّ من العقل والنقل يحكم بأنّ من أوجب الله إطاعته، لا بد من أن يكون معصوماً وعالماً بجميع العلوم، إلّا في حال الاضطرار وعدم إمكان الوصول إلى المعصوم، عندها تكون إطاعة المجتهد العادل واجبة مثلاً.

وأما في حالة انحصار الأمر لدفع أعداء الدين بسلطان الشيعة أياً يكن فإنّ إطاعته ليست من باب وجوب إطاعة الأمر، بل من باب وجوب الدفع والإعانة على رفع تسلّط الأعادي على المكلّف نفسه يصبح وجوباً عينيّاً عليه أحياناً أو كفائياً أحياناً أخرى..[1].

في هذه الرسالة فضلاً عن أنّ الميرزا القمّي أوجب الحكم السياسيّ للفقيه المجتهد العادل في زمن الغيبة، فإنّه يشير إلى سبب مسايرة السلطان القاجاري عندما لا تكون القدرة السياسيّة بيد علماء الدين، وذلك السبب هو وجوب دفع أعداء الدين.

ونذكر في هذا المجال أنّ هجوم أعداء الدين على ثغور المسلمين ـ في عهد فتح علي شاه ـ لم يكن خطراً بالقوة بل كان حقيقة بالفعل، وأدّى إلى تسلّط الكفر على مناطق واسعة من المناطق التي يقطنها المسلمون في إطار الحروب، التي دارت رحاها على مدى ثلاث عشرة سنة بين إيران وروسيا.

واعتبرت السلطة الدينيّة في الظروف التي كانت فيها القدرة العسكريّة القاجاريّة، هي السبيل الوحيد لمجابهة التسلّط الصريح للكفر، اعتبرت التعاون مع هذه السلطة واجباً كفائيّاً أو عينيّاً، لا لوجوب إطاعتها، بل بسبب الشعور بضرورة دفع العدو.

---

(1) الميرزا القمّي في رسالة بعثها إلى فتح علي شاه، صحيفة «كيهان» الثقافيّة، (تحقيق رضا استادي، السنة الحادية عشرة، العدد الأوّل، 1994م)، ص 4.

وقد كتب الميرزا في جواب عن هذا السؤال وهو: فيما لو تم جهاد الروس بقيادة وتوجيه المجتهدين، ألا يكون ذلك مطابقاً للشرع والعرف؟ قائلاً:

... «أين ذلك بسط اليد الذي يسمح لحاكم الشرع بأخذ الخراج وفق الشرع وصرفه في الغزو والدفاع عن بلاد المسلمين؟ وأين ذلك التمكّن الذي يجعل من السيطرة على الحكم والبلاد الأخرى بمنزلة الغزو في سبيل الله؟ ففعل الشيء ليس كالتحدث عنه»[1].

كان كاشف الغطاء أيضاً فقيهاً، له دور حاسم في الحياة السياسيّة في هذا المقطع من تاريخ إيران. وهو برغم دعمه ومساندته لـ فتح علي شاه، إلّا أنّ حكمه لا يعتبر إطلاقاً حكماً إسلامياً أصيلاً، ولا يجيز للشاه اعتبار حكومته مشروعة من دون أخذ الإذن من الفقيه، وقد كتب في كتاب «كشف الغطاء» عن تخويل مسؤولية أمر الجهاد إلى فتح علي شاه ما يلي:

«وعن الدخول إلى أرض المسلمين... ففي ذلك وإن وجد إمام حاضر وجب عليه... ووجب على الناس المكلّفين طاعته وسماع قوله... وإذا لم يحضر الإمام... وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر... فإن لم يكونوا، أو كانوا ولا يمكن الأخذ عنهم ولا الرجوع إليهم... وجبت على كلّ بصير صاحب رأي وتدبير، عالم بطريقة السياسة، عارف بدقائق الرئاسة،... أن يقوم بأحمالها، ويتكلّف بحمل أثقالها، وجوباً كفائياً... ومع تعيّن القابليّة، وجب عليه عيناً مقاتلة الفرقة الشنيعة والأروسية... وتجب على الناس إعانته

---

(1) الميرزا القمّي، **جامع الشتات**، (منشورات رضوان، طهران)، ج 1، كتاب الجهاد، ص 92.

ومساعدته... ومن خالفه، فقد خالف ـ والله ـ الإمام،... ورسول الله،... والملك العلّام»[1].

وهو يقول مواصلاً استدلاله المتقدّم: «**ولمّا كان الاستئذان من المجتهدين أوفق بالاحتياط، وأقرب إلى رضا رب العالمين...»**[2].

فهو إن كان مجتهداً وجديراً بنيابة إمام الزمان (عج)، فإنّه يعطي هذه الإجازة لكي يتولّى قيادة جهاد أهل الكفر والطغيان، وهو يوجب على المسلمين الانصياع لأمر الشاه في أمر الجهاد، وهو يعتبر أنّ عصيانه في هذا الأمر عصيان لحكم الله.

إلى ذلك، كتب كاشف الغطاء في توقيع حول تولية أمر الجهاد إلى فتح علي شاه وعباس ميرزا، أنّ فتح علي شاه يعتبر نفسه خادماً لنا، ويقرّ بهذه العبوديّة، ويدعو الله أن يحظى عباس ميرزا بشفاعته[3].

يتّضح مما تقدّم ذكره أنّ مسايرة ومساعدة كاشف الغطاء لـ فتح علي شاه، لم تكونا أبداً بمعنى انحراف الفقه الشيعي عن الأصول والموازين الدينيّة. بل هي سلوك وأداء سياسيّ يقدم عليه الفقيه من خلال الإدراك الصحيح للظرف الاجتماعي الموجود مع حفظ أهدافه الدينيّة، طبعاً يمكن أحياناً أن يخطئ الفقيه أو يشتبه في تشخيص الظروف السياسيّة الاجتماعيّة، أو أنّه على الرغم من التشخيص لا يعمل بما يمليه عليه واجبه. لكن لا ينبغي الاستناد إلى مثل هذا

---

(1) كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، **كشف الغطاء**، (منشورات رضوان، طهران)، كتاب الجهاد، ص 394.

(2) عبد الهادي، الحائري، **نخستين رويارويي انديشه گران إيران**، (مؤسّسة انتشارات أمير الكبير، طهران، 1988م)، ص 331.

(3) انظر: أفندي الأصفهاني، الميرزا عبد الله، **رياض العلماء**، (تحقيق السيّد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1401هـ.)، ص 15 ـ 17.

الخطأ الذي يدخل في نطاق تشخيص مصاديق الأحكام السياسيّة، أو في سلوك وعمل الأفراد للاستدلال على انحراف التعاليم الدينيّة؛ فمثلاً عندما نصب كاشف الغطاء فتح علي شاه لتولي أمر الجهاد نيابة عنه، خالفه بعض طلابه ممن كانت تربطه به صلة قربى أيضاً ـ السيّد صدر الدين العاملي ـ بذريعة أنّه يساند ملكاً فاسقاً؛ أو عندما نظّم المحقّق الكركي نشاطاته السياسيّة الواسعة، انبرى بعض معاصريه للاعتراض عليه كالشيخ إبراهيم القطيفي؛ إلّا أنّ أياً من هذه الاختلافات لا تدور حول مشروعيّة أو عدم مشروعيّة الحكومة الصفويّة أو القاجاريّة؛ لأنّ الطرفين متفقان على أنّ السلطة السياسيّة للخان لا تتّصف بوجهة شرعيّة أصلاً؛ بل إنّ الاختلاف حول أنّه في الظروف التي لا يجد فيها المجتهدون القدرة العسكريّة والسياسيّة، بسبب البنية العشائريّة والقبليّة للسلطة، ما هو الموقف الذي يتعيّن اتّخاذه في منافستهم للسلطة السياسيّة الحاكمة أو السلطات الموجودة لحفظ الهويّة الدينيّة للمجتمع، والسيطرة على الوضعيّة الموجودة؟ فالمحقّق الكركي احتجّ في معرض تبريره لبعض مواقفه عندما اعترض عليه بعض معاصريه، بفعل الإمام الحسن (ع) مع معاوية[1]؛ أي إنّه على علم بأنّ البلاط والسلطة التي يُمسك بها، هي امتداد لحكم معاوية وآل أبي سفيان، وهما يفتقران إلى المشروعيّة والمقبوليّة الدينيّة، وأن مسايرة البلاط هي للضرورة ومن باب دفع الأفسد بالفاسد.

ولا ريب في أنّ السيّد صدر الدين العاملي ـ المعروف بصدر الأصفهاني ـ عند اعتراضه على أستاذه ووالد زوجته، حين صوّر فتح علي شاه إنساناً فاسقاً وظالماً، فإنّه لا يتكلّم بكلام يخفى على

(1) انظر: الكركي، **الخراجيّات**، مصدر سابق، ص 17.

كاشف الغطاء، أو على أفراد مثل الميرزا الذين هم محلّ تظلّم وملاذ الناس المتذمّرين من الشاه؛ إلّا أنّ كلّ ذلك لا يمكن أن يكون مبرّراً لتناسي جهاد الكفر الصريح الذي كانت تخضع لهيمنته أجزاء كبيرة من الدول الإسلاميّة بشكل مباشر.

في الحقيقة، إنّ سيف القوة الدينيّة ذو حدين؛ أحدهما موجّه نحو الاستبداد الداخليّ، والآخر موجه نحو الكفر الخارجيّ الذي استهدف البلدان الإسلاميّة بهجماته منذ القرن التاسع عشر بغية استعمارها. والآخير، هو امضاهما، إذ كان موجّهاً نحو الاستعمار، ولو تطلّبت مقارعة الاستعمار التعاون مع الاستبداد فلا بد من الرضوخ لذلك أيضاً.

يؤكّد كاشف الغطاء في كتابه «كشف الغطاء» عندما يأتي على ذكر مراتب ضرورة الدفاع ضد الروس، وبعد أن يفتي بضرورة إطاعة غير المجتهد في حالة تعذّر تولّي المجتهدين للقيادة؛ يؤكّد على أنّ وجوب الائتمار بغير المجتهد، وضرورة مسايرة السلطان في الظروف المذكورة، ليست من مقتضيات سلطته؛ بل إنّ ضرورتها من باب مقدّمة الواجب، كوجوب إعداد الأسلحة وتعبئة القوى البشريّة للقتال، قائلاً: **«إنّ وجوب طاعة الخليفة بمقتضى الذات لا باعتبار الأغراض والجهات، وطاعة السلطان إنّما وجبت بالعرض لتوقّف تحصيل الغرض. فوجوب طاعة السلطان كوجوب تهيئة الأسلحة وجمع الأعوان من باب وجوب المقدّمات الموقوف عليها الإتيان بالواجبات»**[1].

النقطة الملفتة للنظر بشأن كاشف الغطاء، هي أنّه وعلى الرغم مما كان له من نفوذ وحضور فاعل في سياسة إيران، أنّه لم يكن إيرانياً ولم يكن يعيش في إيران، وأن هذا الحضور والمكانة تأتي

(1) كاشف الغطاء، مصدر سابق، كتاب الجهاد، ص 393.

من مكانته الدينيّة؛ وهذا ما يدلّ على أنّ هويّة القوة الدينيّة لم تكن أبداً قوميّة وعرقيّة، بل هي هويّة عقيدية ومنبثقة من المعرفة الدينيّة للناس، وهي ذات جانب إلهيّ وسماويّ.

والقوة الدينيّة على الرغم من عدم توفّرها تشكيلات عسكريّة في زمان فتح علي شاه، إلّا أنّها وُجدت بكل ما تملك من قوة في ميادين القتال. فنحن نرى السيّد محمد الطباطبائي المعروف بالسيد المجاهد صاحب كتاب «المناهل»، وهو ومن كبار فقهاء النجف، قد توجّه في هذا الوقت إلى جبهة الحرب لقتال الروس.

وعلى الرغم من حاجة القاجار إلى مساندة القوة الدينيّة في الصراع مع الروس؛ إلّا أنّ حضور هذه القوة في ساحة الحرب لم يكن يخلو من خطر على القاجار؛ لأنّ هذه المسألة كانت تمهّد الأرضية لامتلاك هذه القوة لقدرة عسكرية منظّمة بشكل مباشر كانت محرومة منها في الماضي، وما ينجم عن ذلك من خطر جدّي يتمثّل في استيلاء القوة الدينيّة على السلطة؛ ومن هذا المنطلق يجب أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار عند تحليل أسلوب تعاون أو عدم تعاون البلاط مع الصفوف المتقدّمة من الجبهة.

لقد كان للجوانب الثقافيّة والعلميّة للتشيّع انتشاراً أوسع في المجتمع الشيعي في إيران في عصر ناصر الدين شاه؛ فقد شهد هذا العصر، فضلاً عن حضور مجتهدين على مستوى المرجعية في النجف، شخصيّات فقهيّة بارزة أخرى؛ مثل الملّا علي كني، الميرزا حسن الآشتياني، وأخيراً الشيخ فضل الله النوري في طهران. وفي هذه الحقبة تغيّرت وجهة التعاون بين القوة الدينيّة والبلاط، على عكس ما كان ملاحظاً في عهد فتح علي شاه. وسبب التفاوت في العلاقة هو أمر واحد، أي إنّ العامل الذي كان يقود القوة الدينيّة

نحو التعاون مع البلاط في عهد فتح علي شاه، هو ذاته مهّد الأرضيّة لنشوب الصراع بينهما في عهد ناصر الدين شاه.

ومن المهم القول إنّ أكبر دافع لتعاون القوة الدينيّة مع البلاط القاجاري، كان التصدي للأعداء الخارجيّين، وتوفير الأمن في الداخل. وكان الصمود في وجه هؤلاء الأعداء، وإجراء العدالة، ومقارعة الظلم أدنى مطالب القوة الدينيّة من البلاط. ونشير هنا إلى أنّ هجوم روسيا القيصريّة على إيران وضع البلاط عملياً في مقابل العدو الخارجي، ولم يكن أمام القوة الدينيّة من سبيل للوقوف بوجه الروس سوى مساندة البلاط، ولكن نظراً لكون عهد ناصر الدين شاه مرحلة لنفوذ الاستعمار، وضعف البلاط أمام القوى الغربيّة، وزمان منح الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة لها؛ كامتياز رويتر؛ فقد شعرت القوة الدينيّة بأنّ من كانت تعوّل عليه في مقاومة الغرب، أصبح الآن موضعاً لتغلغل الغرب وفي خدمة أهداف الأجنبي؛ ولهذا السبب كانت تتّسع في كلّ لحظة هوة الاختلاف ويتعكّر صفو الأجواء بين القوة الدينيّة والبلاط.

وفي هذا الإطار، تبيّن من مواقف ومراسلات الملّا علي كني مع ناصر الدين شاه، أنّ التصادم والصراع بين هاتين القوتين قد اتّخذ أبعاداً أكبر وأوسع في هذه المرحلة؛ فمثلاً حينما اطّلع ناصر الدين شاه على خطأ ارتكبه أحد طلبة العلوم الدينيّة في مكانٍ ما من طهران، أصدر أمراً لإحضاره من أجل توبيخه. وعند سماع الملّا علي كني هذا الخبر طلب من الناس أن يخرجوا لاستقبال هذا الطالب. وعندما شاهد موظفو الدولة استقبال الناس الحاشد خارج المدينة، قاموا بتسليمه مرغمين إلى الناس، حيث قاموا بإدخاله إلى بيت الملّا علي كني بكلّ احترام. فبادر هو، بعد استضافته له لفترة وجيزة، بمحاكمته وتوبيخه.

إنّ السلوك المذكور يبيّن بوضوح التعامل السياسيّ القائم بين القوة الدينيّة والبلاط في ذلك الوقت؛ لأنّ الشاه القاجاري لم يكن عادلاً إلى هذا الحد مطلقاً، بحيث يطلب الإشراف على توبيخ شخص من الأشخاص، ولم يكن إصداره الأوامر بإحضار هذا المتهم إلّا لأجل النيل من نفوذ غريمه وإثبات هيمنته. وكان موقف الملّا علي كني ينطلق من هذا الأساس، وبغية إثبات قدرة القوة الدينيّة وإفهام الشاه بضعفه.

وقد شهدت المدن في فترة حكم ناصر الدين شاه تحرّكات واسعة، تمثلّت بإغلاق السوق (= البازار)، وحضور الناس المتواصل في منازل العلماء والمساجد، وحتى خروج تظاهرات باتجاه مقر إقامة الشاه والاشتباك مع رجال الشرطة، وكان ذلك من أجل التصدّي لنفوذ الأجانب وإجراء العدالة، والمطالبة بالحكومة الإسلاميّة.

وقد مثّل الاعتراض على اتفاقية «رويتر»، وفي النهاية حركة التبغ (= التنباك)، قمة هذا التحرّك.

في حركة التبغ (= التنباك) جعل الحكم المقتضب الذي أصدره الميرزا الشيرازي: «**اليوم استعمال التبغ (= التنباك) على أي نحو كان في حكم محاربة إمام الزمان(عج)**»، جعل البلاط والحكومة الإنكليزية اللذين كانا قد مدّا شبكات نفوذهما عن هذا الطريق إلى أقصى قرى إيران، جعلهما يركعان على الرغم من التعنّت الصلِف الذي أبدياه. إنّ أهميّة حركة التبع (= التنباك) تكمن أكثر في أنّها كشفت لأوّل مرة عن مدى مكانة وشوكة القوة الدينيّة للجميع، بل للقوة الدينيّة نفسها، وهذه حقيقة كان قد حذّر منها بعض رجال البلاط الشاه من قبل.

ومنذ هذا التاريخ فصاعداً، بدأت تعبئة القوة الدينيّة للدخول في

مواجهة مباشرة من أجل الحد من نفوذ القاجار، أو حتى تغيير نظام الحكم.

إنّ الميرزا الشيرازي ومن أجل الإشراف على طهران، ومنع التفرقة والاختلاف الذي كان يخشى حدوثه، أوفد الشيخ فضل الله النوري من العراق؛ وقد بقي بعد الميرزا مراجع وعلماء من الطراز الأوّل في النجف، من قبيل الآخوند الخراساني، والمازندراني على مستوى قيادة الحركة الدينيّة.

ومن نافل القول إنّ المكانة الاجتماعيّة للمرجعيّة بوصفها مؤسّسة فاعلة وناشطة، جاءت نتيجة للجهد الذي بذله المحقّق الثاني في مواصلة حركة الفقه الشيعي السابقة باتجاه بسط الأسس الأصوليّة والاستدلاليّة للفقه، وكذلك ما قام به وحيد البهبهاني في التصدّي للتوجّهات الأخباريّة، وتقوية التفكير الأصولي في الحوزات العلميّة. ولا بدّ من التوضيح هنا أنّ النزعات الأخبارية التي كانت تنمو كتوجه فرعي في مقطع من تاريخ الفكر الشيعي، لو دخلت في صميم المنهج الفقهي الشيعي لكانت قد أبعدت الشريعة عن دائرة المسائل المستحدثة، وأدّت إلى استبعاد المتشرّعين عن الحضور الفعّال في القضايا الاجتماعيّة، ولكانت هبطت بالعلاقة بين علماء الدين والآخرين إلى مستوى علاقة المحدّث والناقل مع المستمع والمتلقّي.

لقد أدّى نمو واتساع المنهج الأصولي في استنباط المسائل الفقهيّة المأخوذ من الأحاديث والروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (ع)[1]، والدفاع الاستدلالي والبرهاني عنه، في الحوزات العلميّة مع إشاعته وترويجه في أحضان ثقافة المجتمع الدينيّة، أدى

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ج 18، ص 41.

إلى تمهيد الأرضيّة للانتشار والتنامي المتزايد للفقه الشيعي. مضافاً إلى أنّه عزّز بالدرجة الأولى علاقة علماء الدين بالأمة في دائرة الإفتاء، بحيث جعل منها علاقة اجتهاد وتقليد. وفي الدرجة الثانية أوجد الأرضيّة لعلاقة أخرى تتبلور في صيغة الولاية والحكومة الدينيّة. فالفقيه في دائرة الاجتهاد والتقليد يقوم بالإفتاء حول أسلوب المعيشة، والحياة الفرديّة والاجتماعيّة للأفراد، وهو يتولّى إصدار الأحكام القضائيّة والحكوميّة في مجال الولاية والحكومة.

في العهد القاجاري، وبعد المكانة التي تبوّأتها الحوزة العلميّة في النجف، ظهرت مسألة الاجتهاد كواقع اجتماعيّ في ميادين واسعة من حياة الأمة. وهذا الواقع الذي كان مؤثّراً في الانسجام الاجتماعي بين علماء الدين والناس، مهّد الأرضيّة للانسجام التالي في مدار القضايا التنفيذيّة. فقد كان حكم الميرزا الشيرازي بخصوص مقاطعة التبغ (= التنباك) منطلقاً من الاستفادة من الظروف الاجتماعيّة ذاتها ولذلك أحدث واقعاً اجتماعياً كبيراً. فهو في هذا الحكم تخطّى النطاق الرائج للإفتاء، واستفاد لأوّل مرة من القدرة الاجتماعيّة التي حددتها الشريعة للفقيه في مقام الزعامة، والولاية الاجتماعيّة على مستوى واسع وعام. وانتصاره في هذه القضيّة أثبت قدرة تحرّك الدين في المجتمع الذي بقي محروماً من مُثُله الدينيّة العليا لسنوات مديدة تحت سيطرة الأمراء من مختلف الأطياف.

إنّ انتصار حركة التبغ (= التنباك)، أوجد الهلع في قلوب كل القوى على المسرح الاجتماعيّ، ومن ضمنها الحركة الدينيّة وزعاماتها. فالاستبداد والاستعمار ذُهلا من مشاهدة القوة الهائلة التي كانت قد ظهرت في إطار الحياة الدينيّة للمجتمع. وأما القوة الدينيّة فقد دَهَمها الوجل من الأخطار التي سوف تَمَسّ منذ الآن فصاعداً حياة المجتمع الدينيّ من جانب القوتين المنافستين وخاصة

الاستعمار؛ لأنّ الوجه الاجتماعي للدين الذي كان يتجسّد في إطار أحكام الفقيه الولائية، كان حاسماً بالنسبة إلى وجود كل منافسيه السياسيين، ولم يكن تحمّلُ هذه المسألة ممكناً وميّسراً بالنسبة إليهم. كانت القوة الدينيّة في هذا الوقت قد خطت الخطوة الأولى في ساحة جديدة من الكفاح معتمدة على قدرتها الفقهيّة، والفلسفيّة، والسياسيّة، وكانت المرجعيّة الشيعيّة بعد هذه الحادثة تنتهج حركة سياسيّة جديدة؛ إلّا أنّ هذه الحركة الحماسيّة التي تواصلت إلى المشروطة (= ثورة الدستور) كان قد رافقها إعدام الشيخ فضل الله النوري في ساحة «توبخانه»[1] في طهران؛ وموت الآخوند الخراساني الغامض أثناء سفره إلى إيران؛ وسكوت وانزواء الميرزا النائيني بعد عقد من الكفاح المتواصل، وما أعقبه من تراجع سريع للقوة الدينيّة إلى الحد الذي أصبحت فيه الرموز الدينيّة في المجتمع؛ من قبيل الحجاب، وزيّ علماء الدين، وإقامة المجالس الدينيّة، جريمة اجتماعيّة يُلاحق مرتكبوها ويعاقب عليها القانون.

فهل تعني هذه الهزيمة غلبة وانتصار الاستبداد الذي كانت القوة الدينيّة تعيش معه في الماضي في حالة صراع أو تنافس؟

إنّ الوضع الأخير الذي كانت تمرّ به القوة الدينيّة، لا يمكن تحليله في إطار المواجهة مع قوة الاستبداد، التي كانت تعتمد على القدرة العسكرية للأمراء والقبائل والعشائر. لقد ظهرت في الحياة الاجتماعيّة في إيران أثناء الحقبة القاجارية قوة ثالثة، إضافة إلى القوّتين السابقتين، ولا مناص من الإشارة إليها لتحليل الوقائع والصراعات الاجتماعيّة في ذلك الوقت. ولا شك في أنّ ظهور هذه

---

(1) توبخانه: الساحة الرئيسية في العاصمة طهران، وكانت تجري فيها كل الوقائع المهمة، وأصبح اسمها اليوم ساحة الإمام الخميني.

القوة والتيار الثالث وانتصاره في النهاية، أحدث نقلة جديدة في تاريخ التحوّلات الاجتماعيّة في إيران، وهي القوة المثقّفة التي عُرفت بعد مدة بتيار التنوير من خلال البُعد السياسيّ الجديد الذي اكتسبته. ولا بد من الإشارة إلى هويّة هذا التيار، ومصدر قوَّته قبل دراسة وتحليل المواجهة التاريخية بينه وبين التيار الديني، وقوة الاستبداد. وبما أن هذا التيار هو وليد الفكر والحضارة الغربيّة، ووجد في مرحلة خاصة ليس في إيران فحسب بل في كافة البلدان غير الغربية. لذا لا بد من إلقاء نظرة إجمالية على تاريخ تأسيس الغرب وتوسّعه وبسطه وذلك في الفصل الثاني، من أجل بيان خصوصيّة هذه القوة الناشئة.

الخلاصة

نستلخص ممّا تقدّم أنّ القوّة الدينيّة للتشيّع تحتاج عادة إلى التعاليم الدينيّة، وهذا ما يجعل منها غالباً قوة مدنيّة والمدينة بما تنعم به من استقرار وثبات معرّضة دائماً للخطر من قبل القبيلة التي تتمتّع بالتحرّك العسكري.

كما أنّ الالتزام والسلوك الدينيّ لزعماء القبيلة، لا ينبثق من صميم العلاقات الموجودة وهو عرضة للتقلّب بسرعة.

إنّ الشاه إسماعيل الذي كان يستفيد من القدرة العسكرية للقزلباش، كان يرفع من مستوى توقّعات المجتمع في ما يخص سلوكه الدينيّ في إطار الفقه السياسيّ الشيعي، بالقدر الذي كان يستفيد من الشعارات الدينيّة. وكان هذا الأمر كواقع اجتماعيّ يفرض وجود العلماء الشيعة في نطاق سلطته.

وقد أشرنا إلى توافد العلماء الشيعة من نقاط العالم الإسلامي المختلفة إلى مناطق نفوذ الصفويّين عند مشاهدتهم للموجة السياسيّة

الملائمة، وذلك لترويج ونشر الأفكار والمبادئ الفكرية للتشيّع ولتوجيه هذه الحركة السياسيّة.

وطيلة مدّة الحكم الصفوي، كانت هناك قوّتان تتنافسان في المجتمع الإيراني؛ إحداهما قوة البلاط والشاه التي كانت تعتمد على القوة العسكريّة الواقعة تحت سيطرتها، والأخرى هي قوة علماء الدين الذين كانت تعوزهم القوة العسكرية المنسجمة، والتي كانت تعوّل على القوة المنبثقة من الاعتقاد الدينيّ لدى الناس.

وقد عمل الشاه طهماسب، من خلال قبوله لولاية المحقّق الكركي، وأخذ الإذن منه للتدخّل في الشؤون الاجتماعيّة للمسلمين، على ضمان مشروعيّة عمله السياسيّ في إطار الفقه السياسيّ الشيعي.

وإذا كان العامل الأساسي في اقتدار القوة الدينيّة، ووحدتها، وانسجامها حول محور وجود شخص يتولّى الإفتاء، والإشراف على الشؤون الاجتماعيّة للمسلمين عبر النيابة العامة؛ فإنّ قدرة البلاط تأتي نتيجة لمركزيّة الشاه بين الأمراء والقبائل المختلفة.

ونذكر هنا أنّ العلاقات العشائرية إبّان الحكم الصفوي، مرّت بمرحلة من الانسجام والاقتدار تحت غطاء فيه نوع من التنافس والتعاون مع القوة الدينيّة، ومن ثم وقع الاختلاف بينهما مرّة أخرى واعتراهما الضعف والفتور بسبب المنافسات الداخليّة؛ لكن القوة الدينيّة قطعت خلال هذه المدّة شوطاً طويلاً، وشهدت تحوّلاً مذهلاً.

واستمرّ التحرّك العقيدي للقوة الدينيّة خلال المرحلة الصفويّة، وتواصل أثناء العهد القاجاري أيضاً، وسنحت له فرصة للنموّ والانتشار، وازداد النجاح السياسيّ والاجتماعي الذي أحرزه في ذلك الوقت.

والملاحظة المهمة الجديرة بالاهتمام خلال كلّ هذه المدّة،

والمدّة التي سبقتها، هي أنّ القوة الدينيّة لم تخرج في عملها السياسيّ أبداً عن نطاق الفقه السياسيّ للتشيّع، ولم تُضفِ المشروعيّة على البلاط في أيّ مقطع زماني وحتى في ذروة تعاونه مع منافسيه.

إنّ مماشاة ومساندة الميرزا القمّي أو كاشف الغطاء مع فتح علي شاه، لا يعني أبداً انحراف الفقه الشيعي عن المبادئ والمعايير الدينيّة، وإنّما هو موقف وفعل سياسيّ يتّخذه الفقيه من خلال إدراكه للوضع الاجتماعي الموجود مع حفظ القِيَم الدينيّة.

كاشف الغطاء مثلاً يشير إلى ضرورة الدفاع ضد الروس ـ وفي حالة عدم وجود مجتهدين قريبين يقودون الجهاد ـ يُفتي بضرورة إطاعة غير المجتهد، مع التأكيد على أنّ الامتثال لأوامر غير المجتهد، وضرورة مسايرة الملك في الحالات المذكورة، إنّما هو مقتضى عدم اقتداره الذاتي، ومثله في ذلك كمثل وجوب توفير السلاح من باب ضرورة مقدّمة الواجب.

الحقيقة هي أنّ سيف القوى الدينيّة ذو حدّين؛ أحدهما موجّه نحو الاستبداد الداخليّ والآخر نحو الاستعمار والكفر الخارجي. والحدّ الحاد منها موجّه نحو الاستعمار، وإذا استدعت محاربةُ الاستعمار التعاونَ مع الاستبداد، فلابد منها حينئذٍ.

وفي زمان ناصر الدين شاه الذي جرى فيه منح امتيازات سياسيّة واقتصاديّة، شعرت القوى الدينيّة أنّ ما كان يُرتجى منه مقاومة الغرب أصبح اليوم موضع نفوذ الغرب وتغلغله، ولهذا فقد كان الاختلاف بين القوى الدينيّة والبلاط الملكي يزداد ويتفاقم في كلّ لحظة.

وقد تخطّى الميرزا الشيرازي في الحكم الذي أصدره بتحريم التبغ، النطاق المتعارف عليه للإفتاء، واستفاد لأوّل مرّة من القدرة

الاجتماعيّة التي منحتها الشريعة للفقيه في مقام القيادة والولاية الاجتماعيّة، ووظّفها على مستوى أوسع وأشمل. كما أنّ انتصاره في هذه القضيّة أثبت ما للدين من مقدرة اجتماعيّة، ولكن المجتمع بقي على مدى سنوات طويلة تحت سيطرة الأشراف، محروماً من الاستفادة من القوة الدينية لتحقيق أهدافه وتطلعاته الدينيّة.

الفصل الثاني

الغرب والتغرب الفكري

ـ ١ ـ

الأسس والمشكلات المعرفيّة للغرب

1 ـ 1 غروب الحقيقة

في القرون الوسطى، سادت في الغرب سلطة الكنيسة لأنّها ادّعت الدفاع عن الحكم الإلٰهيّ، والذبّ عن القِيَم الفطرية باسم الدين. أما الناس الذين يقيّدهم الإيمان والاعتقاد بالغيب، فقد كانوا يطأطئون لها الرؤوس طلباً للجنّة.

ولقد خطت الكنيسة خطوات باتجاه معاكس لفطرة الإنسان، في الجانبين العلمي والعملي. فمن جانب لم يكن أيّ من الأناجيل الأربعة كتاباً نزل به الوحي بشكل مباشر؛ وإنّما كانت كتباً حظيت بالاعتراف الرسمي بها من قبل الكنيسة من بين عشرات الأناجيل. وكان آباء الكنيسة يبذلون الجهد لإعطائها وجهاً إلهيّاً عبر إضفاء القدسية على كاتبيها؛ ولكن الصفة البشريّة التي اتّصفت بها هذه الأناجيل أوقعتها في أخطاء واشتباهات عديدة؛ حيث كانت في بعض الموارد لا تتلاءم مع بعض معطيات المعرفة الحسيّة والعقليّة

للبشر. ولم يكن أمام الكنيسة سبيل للدفاع عن هذه المجموعة، التي أصبحت تتمتّع بقداسة ربانية، إلّا الدخول في نزاع مع العلوم العقليّة والحسيّة. ولذا فهي لم ترتقِ إلى مستوى العلم الإلهي، لكي تستوعب كل العلوم بل شنّت حرباً على بقيّة درجات العلم البشريّ.

في البعد العملي أيضاً، بادرت الكنيسة إلى تبرير ظلم وجور الحكومات المختلفة كي تشاركها في السلطة؛ ولذا كانت محاربة العلم وتبرير الظلم، وأخيراً الحروب الصليبية التي استمرت لمئتي سنة، هي كلّ ما جلبته سلطة تدعي التدّين.

لقد قام آباء الكنيسة ورجالها الذين كانوا يدّعون أنّهم خَزَنة الجنّة، ببيع صكوكها سلفاً إلى أرباب الثروة؛ وبديهي أنّ تكالب أدعياء الدين على الدنيا يجعل الآخرين يسيرون في الطريق نفسه. وعلى هذا المنوال تنطفئ آخر ومضات الهداية الفطريّة التي تضع طريق الغيب أمام عين الإنسان المتطلّعة إلى الحقيقة.

ولا ريب في أنّ سلطة غاصبي الخلافة، والولاية الإلهيّة تفضي عاجلاً أم آجلاً إلى العصيان، والتمرّد الشامل، نظراً لسيرها في الاتجاه المعاكس لحاجات، ومتطلّبات البشر الفطريّة؛ وهذا العصيان أخذ أحد هذين المسارين:

الأوّل: العودة إلى القِيَم، والسُنن الحقيقيّة، والسيادة الإلٰهيّة الواقعيّة ؛ وهو الطريق الذي أخذت بزمام قيادته طيلة تاريخ الإسلام، العِترة الطاهرة وأتباعهم وشيعتهم.

الثاني: التمرّد على السلطة الموجودة، لا بدافع إيماني لمقارعة البدع والعودة إلى السُنن والحاكميّة الإلٰهيّة الحقيقيّة؛ وإنّما بدافع الكفر والفسق، وذلك بإنكار الألوهيّة والمبدأ الذي كانت تبرّر البدع المستحدثة وجودها بالانتماء الكاذب إليه.

لقد نشرت الكنيسة ظلالها الثقيلة على المجتمع بحيث لم تترك مجالاً للعودة. وأدّى استبعاد القواعد، والأصول الفلسفيّة، والبرهانيّة التي كانت تغذّي الروافد الأولى للإيمان باعتبارها المبادئ اليقينيّة، إلى الترويج للإيمان التقليدي. والأهم من ذلك كلّه هو أنّ سلوك أرباب الكنيسة الذي كان نوعاً من الهداية العمليّة نحو الحياة الدنيا، أدّى في نهاية المطاف إلى توجيه أكبر ضربة للإيمان التقليدي نفسه.

لقد كانت الحروب الصليبيّة، والتعرّف على مظاهر التمدّن الإسلامي؛ وفتح القسطنطينيّة على أيدي المسلمين، وهجرة أصحاب الفنون والعلماء من هناك إلى البلدان الغربيّة؛ وفي الختام اكتشاف أميركا، وتفاقم ظاهرة البحث عن الذهب؛ كان كل ذلك من جملة الظروف الاجتماعيّة التي زعزعت ذهن وفكر الإنسان الغربي، وجعلته يشكّك في أمور، كالوحي، والمعرفة الإلٰهيّة، والدينيّة والإيمان التقليدي. وهو ما أدّى إلى ولادة ثقافة مدنيّة جديدة في تاريخ البشر، سُمّيت بعصر النهضة. وهذا العصر الذي واكبه إعراض تام عن الواقعيّة الإلٰهيّة للعالم والبشر، أفرز تيارين فكريين حديثين هما:

التيار الأوّل: الاتجاه العقلي الذي انطلق مع ديكارت، وتواصل مع سبينوزا، ولايبنيتز وغيرهما، ورسم ملامحه النهائية هيغل.

التيار الثاني: الاتجاه الحسّيّ الذي بدأ مع فرنسيس بيكون وحمل لواءه من بعده شخصيات مثل: لوك، باركلي، هيوم، كانط، ومِل وهيمن في النهاية، بعدما شهد عدة تحوّلات على الميادين العلميّة في الغرب باعتباره النظريّة الأفضل والأمثل.

2 ـ 1 الأسس المعرفيّة للغرب

2 ـ 1 ـ 1 الاتجاه العقلي

ليس التعقّل والعقلانيّة من مختصّات الإنسان الغربي، ومن مميّزات عصر التنوير فقط، فهما وجدا في بقيّة المجتمعات من قبل ذلك أيضاً؛ لكن لم يكن للعقل على مرّ التاريخ القابليّة لإنكار الحقائق العليا، وإنّما كان يقود الإنسان، بوصفه ممرّاً باتجاه الوعي، والمعرفة التي تقتبس من الشهود، والحضور المافوق العقلي ـ وليس المضادّ للعقل. ولقد أحجم أوّل المفكّرين في التاريخ البشري، إذعاناً منهم بأصالة المعرفة فوق العقليّة ـ الخاصة بالأنبياء والأولياء الإلٰهيّين ـ عن تسمية أنفسهم بالحكماء والعلماء، واكتفوا باسم الفيلسوف الذي هو بمعنى محب الحكمة.

في نظر هؤلاء، أنّ العلم المفهومي الذي يحصل عبر منهج الاستدلال والتفكير الحصولي، هو فقط وصف للمعرفة. والمعرفة الحقيقيّة هي ذات العلم الشهودي الذي لا يتعارض مع الفكر والتعقل، إلّا أنّه أسمى منه.

إنّ السمة البارزة للعقلانية، بعد عصر النهضة، هي إنكار أيّ نوع من أنواع المعرفة المافوق ـ عقلية، ورفض تلك الأبعاد من الوجود التي هي وراء أفق الإدراك العقلي للإنسان، أو التشكيك فيها. ففلسفة «ديكارت» تبدأ بالشك في كلّ شيء، وتختتم بتفسير عقلاني للعالم.

إنّ أوّل استدلال يقول به ديكارت هو أنّه على الرغم من أنني أشك في كل شيء، ومن ذلك وجود نفسي؛ إلا أنّني لا أشكّ في أنّني أشكّ، أو بعبارة أخرى في أنّني أفكر؛ ومن هذا المنطلق كان أوّل أصل يقبله ديكارت هو التفكير والتعقّل، حيث إنّه يقوم بإثبات

وجوده على هذا الأساس: أنا أفكر، إذاً فأنا موجود.

لقد أسهم الفلاسفة الغربيّون في استمرار الاتجاه العقلي، الذي معناه تبيين الإنسان والعالم من وجهة عقليّة.

ورغم اعتراف كانط بواقعيّة الأشياء أبعد مما يتصوّره العقل لها؛ إلّا أنّه يعتبر ذلك أمراً مجهولاً، وهو يقطع علاقة الإنسان بها بشكل كامل. وبدوره جهد هيغل أيضاً لاستجلاء النظام العقلاني للعالم، وأوضح في سيره الاستدلالي ما كان مضمراً بالقوة في فكر ديكارت بهذا البيان، وهو لا وجود لما لا يمكن التفكير به، وكل ما هو موجود يمكن التفكير به. من هنا، نرى أنّ للوجود في فكر هيغل، واقعيّة عقلانيّة؛ بمعنى أنّه على الرغم من أنّ البشر لم يدركوا حقيقة الكثير من الأمور، ولكن كلّ ما هو موجود في الواقع يمكن أن ينجلي للفكر.

إنّ انجلاء الوجود للفكر ـ الذي أوجد التنوير الفكريّ، وعصر العقل، وحركة الوعي في تاريخ البشر ـ هو بمثابة إنكار لكلّ نوع من أنواع الواقعيّة، والحقيقة التي تتماثل للعقل الإنسانيّ على شكل أسرار وغوامض. وقد خضعت للنقد العقلي، مع تنامي هذه النظرة، جميع المعارف المتقدّمة في القرون الوسطى وقبلها، والتي كانت تواصل وجودها في إطار السُنن الدينيّة، والأسرار الإلٰهيّة، على أساس إذعان العقل للأسرار ذات الهويّة الغيبيّة (= وراء العقليّة)، أو كل البدع التي كانت تدعو إلى السنّة زيفاً، وكانت تتواصل بشكل عادات ورسوم اجتماعيّة. وقد كان هذا النقد يسفر إمّا عن إنكار العقل لكلّ ما يقع وراء حدود تصوّراته، أو إنكاره لكلّ شكل من أشكال الطرق المؤديّة إلى الوصول إليه والتعرّف عليه.

إنّ الواقع الذي استخلص عن طريق هذا النقد، كان هويّة عقلانيّة، ولم يكن بالضرورة يحمل عنواناً مضاداً للدين؛ لكن الإله

الذي كان يتجلّى في ميدان هذا الواقع، كان ينبغي إيجاد بيان وتوجيه عقلي صِرف لوجوده.

من وجهة نظر أصحاب الاتجاه العقلي، لا ينفصل الإنسان أيضاً عن الواقعيّة العقلانيّة للعالم، وليست له صفة أسمى منها. فقد كان «هيغل» يعتقد وفقاً لهذه المعرفة أنّ الإنسان الذي لا يملك تبياناً عقليّاً كاملاً عن نفسه والعالم، يكون غافلاً وغريباً عن ذاته. وفي نظره أنّ الاغتراب عن الذات يعني تخلّيه عن مكانته للوعي بالذات، ومعرفة الذات في تاريخ الفكر الإنساني، وأنّ الكون في مسير تحوّلاته المستمرة عندما يتراءى في قالب ذهن الإنسان المفكّر يعود إلى حقيقته، وينتهي اغترابه عن الذات.

وعلى هذا المنوال، فإنّ الإنسان والكون الكامل من وجهة نظره، هو ذلك الإنسان الغربي ووجوده المتربع على قمة التفكير العقلي للتاريخ.

لقد انبرت جميع المعتقدات، وكل جوانب الحياة الفردية والاجتماعيّة للإنسان، في القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ وهو عصر سيادة الاتجاه الفكريّ ـ انبرت إلى توجيه ذاتها من خلال استبعاد جميع الأسس، والمبادئ السماوية والإلٰهيّة. وصارت الأيديولوجيّات البشريّة ذات الهويّة العقليّة الصِرفة بديلاً للسُنن التي كانت تُستمدّ من المكاشفات الربانيّة للأنبياء، والأولياء الإلٰهيّين. أو حلّت محلّ البدع التي كانت قد اصطبغت بلون السنّة عبر ما كان يمارسه الأدعياء الكاذبون من تزييف. ولم يتمكّن العقل، مع ما وصل إليه من قوة، من حفظ موقعه المستقلّ بعد قطعه الارتباط مع الحقيقة التي كانت محيطة به؛ وسرعان ما أُفل نجمه، وبذلك مهّد الأرضيّة لظهور وهيمنة تيار فكريّ آخر تنامى على مدى هذين القرنين.

2 ـ 2 ـ 1 الاتجاه الحسّي

ليست للاتجاه الحسّي خلفّيات تاريخيّة مستديمة، وهو لا يختص كذلك بطائفة أو فئة بعينها، وقد كان ولا يزال موضع اهتمام الجميع؛ لكن إضفاء الأصالة عليه بالنحو الذي يقترن بإنكار القيمة المنتزعة من معرفة العالم للمعارف العليا؛ يعني إنكار المعرفة العقليّة والدينيّة، وما هو إلّا ظاهرة اختص بها الغرب في مرحلة ما بعد عصر النهضة.

وعلى مرّ التاريخ، كانت هناك دواعٍ للنزعة الحسيّة بين البشر، وخصوصاً بين بني اسرائيل، كما يذكر القرآن الكريم مخاطباً إيّاهم؛ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[1].

إلّا أنّ بني الإنسان لم يعرفوا هذا التفكير بشكله المنظّم، بحيث يستطيعون الدفاع عن أنفسهم أمام التيارات الأخرى، باعتباره فكراً فلسفياً، وكونه بنفسه واجهة يُعرف بها إلّا في تاريخ الغرب الحديث.

لقد سعى فرنسيس بيكون منطلقاً من فكرة تأثّر الإنسان في فكره، بتلك الفئة من الأصنام الذهنيّة المفروضة عليه من جانب التصوّرات، والاعتقادات الناشئة عن المحيط والخرافات، سعى إلى وضع قاعدة يمكن الاطمئنان إليها في تشخيص المعلومات الصحيحة من التصوّرات الباطلة. وكان يعتقد أنّ المعرفة الصحيحة تأتي عن طريق الحواسّ فقط، ولهذا الغرض حاول من خلال وضع جدول استقرائي أن يوضح للجميع طريق كشف قوانين الوجود كافة عن طريق المشاهدة والتجربة.

ولقد راود الشك من جاؤوا من بعد بيكون، من أنصار المذهب

---

(1) سورة البقرة: الآية 55.

الحسّي، بالإيمان القويّ والاطمئنان الناجم عن الغرور الذي كان يشعر به بيكون، بقدرة المعرفة الحسيّة، بعد مشاهدتهم للأخطاء الكثيرة الحاصلة من طريق الحواسّ؛ فاتّجهوا في الواقع إلى نوع من المثاليّة والخداعيّة.

وفي هذا السياق، نرى هيوم قد ركّز اهتمامه على نشاط العقل، وروح الإنسان في بناء، وصياغة العديد من المفاهيم والقوانين، من قبيل قانون العلّيّة؛ وذلك عبر البحث عن محدوديّات العلم الحسّي. وقام بتوضيح عدم أهميّة مثل هذه القوانين، في نظر الحسّ والتجربة. كما أكّد في بحوثه على أنّ مثل هذه القوانين وكذلك القواعد القِيَميّة التي تفتقر إلى الاعتبار الحسّي، هي ذات أهميّة نفسية وعمليّة. أمّا كانط الذي يُعرف بوصفه فيلسوفاً عقلانياً، فقد توجّه بالنقد للعقل النظريّ، وانطلق في تحليل كيفيّة تدخّل الذهن في تنظيم القوانين العلميّة المختلفة، وبذلك مهّد الأرضيّة للتحوّلات المستقبليّة في أفكار أصحاب الاتجاه الحسّي.

وتوصل الجيل التالي من أنصار المذهب الحسّي، ومن خلال الالتفات إلى عموميّة وشموليّة القوانين العلميّة، إلى النقطة التي كانت موضع اهتمام العقلانيّين منذ القدم؛ أي الهويّة غير الحسيّة للمفاهيم والقوانين الكلّية. لذا أقرّوا بالاعتراف بالدور الذي يلعبه العقل البشريّ في تدوين، وتنظيم كلّ حكم من الأحكام العلميّة؛ لكن بما أنّهم لم يكونوا يعترفون بقيمة واقعيّة ومستمدّة من معرفة العالم لكلّ ما لم يكن له هويّة حسيّة، فقد كانوا يعدّون الأنشطة الذهنيّة التي لا يمكن إنكار دورها في تنظيم القوانين العلميّة، غير معتبرة من دون الارتباط بالإدراك الحسّي. كما يرون أنّه يمكن أن يكون لتلك الطائفة من النشاطات الذهنيّة وجه علميّ في ما لو تمّ تنظيمها، وترتيبها حول موضوعات مشهودةّ، وبشكل يخضع للاختبار والتجربة.

وأدرك أوغيست كونت في القرن التاسع عشر، وبالنظر إلى دور العقل الفاعل، عدم وجود قانون علمي ـ على عكس ما كان يتصور بيكون ـ يدخل تحت مجموعة من المعطيات الحسّيّة؛ بل هو مزيج مِن الإدراك الحسّي ونسج الخيال. فعلى سبيل المثال، إنّ ما يدركه الحسّ هو غليان ماء خاص في إناء مخصوص في مكان وزمان معيّنين، في حين أنّ القانون العلمي الذي ينصّ على أنّ الماء يغلي بسبب الحرارة، فضلاً عن كونه قانوناً عاماً، فهو يتضمّن مفاهيم وعناصر كليّة غير مقيّدة بزمان ومكان خاصّين. الماء في القانون المذكور لا يقصد به ماءٌ بعينه؛ لأنّه في هذه الحالة، سوف لا يصدق مفهومه على باقي المياه؛ إذاً مفهوم الماء الذي يصدق على جميع مياه العالم، ليس معطى حسياً مباشر، بل هو من صنع الذهن.

وعليه، فإنّ القوانين العلميّة هي صياغات ذهنيّة يقوم ببلورتها الإنسان بعد مشاهدة موارد خاصة. وقد قسّم كونت الصياغات التي يكوّنها الإنسان بعد مشاهدة الطبيعة، إلى ثلاثة أقسام من الناحية التاريخية هي:

القسم الأوّل: الصياغات التي تُنسج عن طريق المقارنة التي يقيمها بين الطبيعة ونفسه الإنسانية. في هذه الصياغات تُفرض الطبيعة كموجود حيّ ذي شعور يؤدّي إلى نزول المطر، أو حدوث الفيضانات بدافع المحبّة أو الغضب، وهذه الصياغات ذات صورة ربّانيّة وإلهيّة.

القسم الثاني: الصياغات التي تتمتّع بانسجام ونظم داخلي، ومبدع هذه الصياغات هو عقل الإنسان وفكره الفلسفي.

القسم الثالث: الصياغات التي تؤلَّف، لا على أساس مقارنة الطبيعة بالإنسان، ولا على أساس نظامه الداخلي؛ بل بطريقة

خاضعة للاختبار وللأبحاث التجريبيّة. ولا ريب في أنّ الاهتمام بدور الفرضيّات الذهنيّة، والمتبلورة عن طريق المهارة التي يحصل عليها الإنسان في المراحل الربّانيّة، والفلسفيّة، لتكوين النظريّات الخاضعة للاختبار العلمي، هذا الاهتمام يجعل المعرفة تتحوّل من الصورة الانفعاليّة الحسيّة ـ الاستقرائيّة ـ التي كان يقصدها بيكون؛ إلّا أنّه يلاحظ وجود عناصر من التصوّرات البسيطة والساذجة في آراء اوغيست كونت، وبقيّة أنصار المذهب الحسّي في القرن التاسع عشر؛ ومنها أنّ كونت في مسير معرفته العلميّة كان يبحث عن حقائق قطعيّة لا يتطرّق إليها الشك أبداً. فهو يعتقد أنّ القوانين التي قام العلماء بإثباتها في حكم القواعد الجزميّة؛ وأنّه يجب التسليم بها مرّة واحدة وإلى الأبد، ولا ينبغي التشكيك باعتبارها على الدوام[1].

لقد وجد أنصار المذهب الحسّي الذين جاؤوا بعد أوغيست كونت أنّ تفاسيره تفتقر إلى الدقة اللّازمة أيضاً؛ لأنّه على الرغم من الأهميّة التي كان يوليها للفرضيّات، والنظريّات الذهنيّة في تكوين العلم، كان يظنّ أنّ القوانين التي كانت تُصاغ عن طريق المشاهدة والفرضيّة والاختبار، تقود الإنسان نحو المعرفة الحقيقيّة بالأحكام العامة للطبيعة، والمجتمع، والتاريخ. ولعلّ الخطأ الأساسي الذي وقع فيه اعتقاده أنّه يمكن عبر الاختبار، إثبات الصحة العلميّة للفرضيّات التي تم صياغتها بعد المشاهدة.

وقد أدرك أتباع الاتجاه الحسّي، وأنصار الفلسفة الوضعيّة في

---

(1) انظر: أرون، ريمون، **مراحل أساسى انديشه در جامعه شناسى** (= المراحل الأساسيّة للفكر في علم الإجتماع)، ترجمة: باقر برهام، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، الطبعة الرابعة، طهران، 1997م، ج 1، ص125 ـ 126.

القرن التالي، أنّ التجربة الناجحة لأي فرضيّة، مهما تكرّرت، لا تؤدّي إلى الإثبات القطعي لتلك الفرضيّة[1].

وعلى هذا المنوال، أخرج الشكُّ في إمكانيّة إثبات الفرضيّات العلميّة، مسألة اليقين من دائرة العلم الطبيعي للبشر. في ذلك الوقت؛ أي في العقود الأولى من القرن العشرين حيث تمّ النيل من إمكانيّة إثبات الفرضيّات العلميّة، بُذلت مساعٍ من قبل أنصار الاتجاه الحسّي للتمييز بين هذه الفرضيات والصياغات غير العلميّة؛ كان منها: الإعلان عن إمكانية إبطالها؛ أي بمعنى أنّ النظريّات العلميّة هي فرضيّات خاضعة للاختبار، ولا يُبرهَن عليها عن طريق الاختبار مطلقاً، ولكن يمكن إبطالها عن طريق الحسّ؛ وهذه المسألة هي بمثابة الإعلان الصريح عن ابتعاد اليقين عن متناول الإدراك والمعرفة العلميّة للبشر.

بيد أنّ هذه النظريّة لم تجد الفرصة لكي تلقى مقبوليّة عامة، في ظروف كانت قد انكشفت فيها قيود المعرفة الحسيّة، ونواقص التبيين الوضعي للمعرفة؛ ولأن العديد من الانتقادات التي كانت ترد على «حلقة فيينا» تنطبق عليها.

فمن دون التمكن من تحديد شروط دقيقة للإبطال حول الفرضيّات الرائجة ـ التي تشتمل على نطاق واسع من موارد النقض ـ كانت هذه النظريّة تنوء بكمّ هائل من الافتراضات المسبقة التي تفتقر إلى العلميّة لتفسير العمل العلمي؛ في حين كانت الفرضيّات

---

(1) نشأت النزعة الحسّيّة في العقود الأولى من القرن العشرين في «حلقة فيينا» على شكل فلسفة وضعيّة وانطباعيّة منطقيّة. وقد اكتفى مبدأ الإثبات التجريبي لصدق القضايا العلمية في هذه الحلقة، أو لدى بعض أنصارها، بمبدأ قبول الإبطال أو قبول التأييد بدلاً من قبول الإثبات.

المنافسة، وبدون أن تعاني من المشكلة المذكورة، تقوم بتبرير تطبيقي للعلم بواسطة مقدّمات منطقيّة أقل.

في الوقت الذي أعلن فيه بوبر أنّ من طبيعة الفرضيّات العلميّة إمكانيّة إبطالها، وذلك لتعويض بعض نواحي الضعف في «حلقة فيينا». انتقد آير في كتاب «اللغة، الحقيقة والمنطق» إمكانيّة إثبات وإبطال هذه الفرضيّات، فهو يقول ضمن نفيه الصريح لليقين وتأكيده على الطبيعة الاحتماليّة للعلم:

«في الواقع إنّ ادعاءنا هو أنّ أيّ قضايا بعض العلوم هي تكرارية ـ TAUTOLOGY ـ لا يمكن أن تكون أكثر من فرض عقلي. وفي ما لو صحّ ذلك، فإنّ التمسّك بالمبدأ القائل بأنّ أي جملة لا يمكنها أن تكون ذات معنى، ودالّة على أمر واقعيّ إلّا أن تكون قطعاً قابلة للتحقّق والإثبات، باعتباره معياراً ومقياساً لتكون الجملة ذات معنى، يكون نقضاً للغرض؛ لأنّه سوف يفضي إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإخبار عن أمر واقع ذي معنى غير ممكن أساساً.

أضف إلى ذلك أنّه لا يمكن قبول رأي آخر بموجبه تكون أي جملة ذات معنى فقط حينما تتضمّن أمراً يكون قابلاً للدحض والتكذيب عن طريق التجربة؛ ويظنّ من يختار هذا الطريق أنّ سلسلة متناهية من المشاهدات لن تكون كافية مطلقاً لإثبات صدق فرضيّة من الفرضيّات بنحو لا يتسرّب إليه الشك، إلّا أنّ هناك بضعة موارد قاطعة تدحض وتكذّب فيها مشاهدة واحدة أو سلسلة من المشاهدات المتعدّدة صدق تلك الفرضيّة بشكل قاطع؛ لكننا سوف نثبت في ما بعد عدم صواب هذا الرأي.

ليست هناك فرضيّة يمكن إبطالها بشكل قطعي؛ كما أنّه لا يمكن إثباتها بشكل قطعي؛ لأنّنا عندما نعتبر أنّ وقوع بعض المشاهدات دليل على كذب فرضيّة معيّنة، فإنّنا نكون قد فرضنا وجود بعض

الظروف والأوضاع مسبقاً، وإن كان احتمال كذب هذا الفرض ضعيف جداً في كل مورد معيّن، إلّا أنّه غير ممتنع بشكل منطقي وعقلي، وسوف نلاحظ أن لا تناقض فيما لو قلنا إنّ بعض هذه الظروف هي غير تلك التي كنّا نتخيّل؛ وبالتالي فإنّ هذه الفرضيّة لم يتمّ دحضها في الحقيقة ـ إذ لو انتفت إمكانية دحض فرضيّة ما بشكل قاطع، فلا يمكن القول إنّ أصالة القضايا منوطة بإمكان إبطالها بصورة قطعية»[1].

ومن نافل القول أنّ الانتقادات التي كانت توجّه في وقت واحد إلى الفكر الوضعي، وإمكانية إبطال النظريّات العلميّة، أدّت إلى ولادة نظريّة إمكانيّة إبطال نظريّات الاتجاه الحسّي، وكذلك إلى وضع صاحب هذه النظريّة بسرعة على هامش مسائل العلم الفلسفيّ بين قوسين. وإذا ما بقي بعد ذلك ذكرٌ لـ بوبر، فهو لمواقفه السياسيّة حيال مدرسة «فرانكفورت»، ولنظرياته في الدفاع عن النظام اللِّيبراليّ الغربي إلى حد أنّه أجاز له استعمال أسلوب القوة.

ولم يثبت الحضور غير الموفق لنظريّة إمكانيّة الإبطال في تيار المذهب الحسّي، عدم وجود معرفة يقينية لإثبات ما يسمى بـ ـ العلم، على أساس هذا التفكير فحسب، بل لا معنى للجلوس بانتظار اليقين ببطلان بعض الأمور. وبعدئذٍ لم يستطع أيّ من الحوارات المتقطّعة التي كان يجريها العلماء المحسوبون على الاتجاه الحسّي لتعريف وتبيين المعرفة العلميّة، أن تعيد الحقيقة إلى ساحة العلم؛ ولهذا السبب فَقَد العلم اعتباره في التعرّف على العالم،

---

(1) أ. ج. آير، **زبان، حقيقت ومنطق** (اللغة، الحقيقة والمنطق)، ترجمة: منوجهر بزركمهر، مؤسّسة انتشارات علمي دانشكاه صنعتي شريف، طهران، 1977م، ص 23 ـ 24.

وأصبح يقوم بدور أداة تتكوّن من تراكم من المعلومات الإحصائيّة، تتنبأ وتمنع وقوع الحوادث الطبيعيّة، في إطار اللعب بالصور الخياليّة المختلفة، وبتبريرات ذرائعيّة وتطبيقيّة. وعلى هذا المنوال تحوّل المذهب الحسّي في النهاية إلى أداة قوّة بعد الحرمان من الحقيقة واليقين، والسقوط في السفسطة والشكوكيّة الظاهرة أو الخفيّة، وكان معنى ذلك تحقّق واكتمال الشعار الذي كان قد ذكره بيكون في مطلع هذه الحركة في تعريف العلم.

لقد قال بيكون في نقد أولئك الذين كانوا يبحثون عن حقيقة الكون بالأساليب العقليّة: **إنّ المعرفة قوة؛ أي إنّ المعيار والشاخص الأصلي للعلم وملاك صحة وسقم القضايا العلميّة ليس سوى القدرة، وفي الوقت الحاضر يكون الاعتبار والقيمة لتلك المجموعة من الفرضيّات والنظريّات المفيدة والمؤثّرة في القدرة الطبيعيّة وتوفير الحاجات.**

فإذا كان البشر قد أنكروا السنن الدينيّة المبنيّة على المعرفة الإلٰهيّة، والشهوديّة للأنبياء، والأولياء الإلٰهيّين مع بدء سيادة الاتجاه الفكريّ، أو أنّها كانت تُعاد صياغتها في إطار التفكير العقلي على شكل أيديولوجيّات بشريّة، فقد بدأت مع تنامي المذهب الحسّي موجة إنكار الأبعاد العقليّة للإنسان والعالم. واعتبرت كل الفرضيّات التي هي في مقام الدلالة والإشارة إلى الحقائق الفوق الطبيعيّة والميتافيزيقيّة، منافية للعقل وبلا معنى. والفرضيّات العلميّة التي كانت تتمّ بلورتها في دائرة الموجودات المحسوسة بصورة خاضعة للاختبار، لم تكن هي الأخرى تقود إلى الحقيقة، وإنّما كانت تخوض وتلعب في وادٍ من الشك: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾[1].

---

(1) سورة الدخان: الآية 9.

3 ـ 1 المشاكل المعرفيّة والمناطق العمياء

إنّ إثبات ما سيؤول إليه الاتجاه الحسّي حتماً من الوقوع في السفسطة والشكوكيّة في صور ظاهرة أو مستترة؛ وكذلك البحث في أنّ المعرفة المفهوميّة العقليّة لا تمثّل نهاية العلم والإدراك، وأنّ هناك وراءها معرفة هي المعرفة الحضوريّة والشهوديّة. وأخيراً وجود الوعي الدينيّ الذي هو معرفة إلٰهيّة وربانيّة؛ كل ذلك هو من جملة القضايا التي تدخّل ضمن دائرة مباحث علم المعرفة.

في مباحث علم المعرفة، أعلن من يلتفت إلى القيمة المعرفيّة للإدراك العقلي منذ القدم، أنّ الحسّ وحده لا يفيد العلم بالخارج أبداً، وأنّ القضايا الحسيّة تصبح مفيدة للمعرفة اليقينيّة في ضوء بعض الأحكام والقوانين غير الحسيّة، في دائرة معطياتها، ومن ثم تعدّ الأرضيّة للمعارف الاستقرائيّة أو التجريبيّة؛ كمثال على ذلك مبدأ عدم التناقض؛ فهذه قضيّة إذا حصل التشكيك فيها لا يتحقّق الجزم بأي إدراك حسّي؛ لأنّ القبول باحتمال اجتماع النقيضين سوف يجعل كل مشاهدة محتملة الصدق هي ونقيضها أيضاً، وفي هذه الحالة سوف لا يبقى تمايز بين كلّ واحد من الإدراكات الحسّية ونقيضه[1].

ولا شك في أنّ أنصار المذهب الحسّي، إذا اعتبروا قضايا مثل مبدأ عدم التناقض الذي له الأقدميّة على الفرضيّات الحسّية والتجريبيّة، عديم الاعتبار، فسوف لا يبقى أي اعتبار لكلّ الفرضيّات العلميّة بسبب اعتمادها عليه.

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإلٰهيّات من الشفاء**، (مراجعة: الدكتور إبراهيم مدكور، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405هـ.)، ص 52 ـ 53.

وفي هذا الإطار، يدعي ابن سينا في كتاب «الشفاء» أنّه لو قُدح في مبدأ عدم التناقض، حتى وإن في مورد واحد؛ أي لو أمكن ولو في مورد واحد الجمع بين الشيء ونقيضه، لتقوّضت كلّ القضايا التي هي مورد تصديق في النظام الذهني والعلمي للإنسان. ويدعي تلميذه «بهمنيار» على هذا الأساس في «كتاب التحصيل» أنّ دور مبدأ عدم التناقض بين القضايا العلميّة كدور واجب الوجود بين الممكنات؛ يعني، إذا شكّك أحد في الصحة العلميّة لهذه القضيّة، يكون قد شكّك في صحة كلّ القضايا الأخرى، ومن جملتها الشك في صحة جميع قضاياه الحسّية. وبناء على هذا، فإنّ الإذعان لأي معرفة حسّية، هو نفسه دليل على وجود معرفة عقليّة لا تحصل عن طريق الحسّ.

ولو افترضنا أنّ الاتجاه الحسّي في البعد العملي، ومن أجل تسيير الأمور الحياتية اليومية، قد ساهم في كشف الكثير من الآثار التي يمكن تحصيلها عن طريق المعرفة الحقيقيّة والواقعيّة لعالم الطبيعة؛ فإنّه في البعد المعرفي ـ كما تمت الإشارة إليه آنفاً ـ لا مناص له من السقوط في ورطة السفسطة والشكوكيّة.

ولقد أُقيمت براهين من جانب من يعتقدون بالإدراك الحضوري للأنبياء، والأولياء الإلٰهيّين، في نقد رأي من يعتبر المعرفة المفهوميّة العقليّة هي غاية المعرفة البشريّة، وينكر معارفها العليا.

من هذا المنطلق، يقيم الشيخ الرئيس ابن سينا برهاناً في موضوع معرفة النفس، يثبت فيه أنّه يستحيل أن يعرف الإنسان نفسه عن طريق أثر نفسه ـ سواء كان ذلك الأثر ذهنياً أم عينياً؛ وبعبارة أخرى علمياً أم عملياً ـ أي إنّ الإنسان يعرف نفسه قبل التفكير، وقبل أن يحصل له علم بمفاهيم وقضايا بيّنة وأوليّة، أو مفاهيم وقضايا مبيّنة وبرهانية، أو بفعله أو تصرفه الخارجي.

بيان ابن سينا هذا يشير بشكل مباشر إلى مقولة «ديكارت» التي

قالها بعده ببضعة قرون، يوم ظنّ أنّ التفكير والتعّقل هما نقطة التقائه مع الواقع. وفي هذا المسار شرع حركته لتبيّن الكون من ذلك الموضع. كما أنّه سعى إلى إثبات وجوده عن طريق التفكير والتعقّل.

كان برهان ابن سينا هو: **ـ على سبيل المثال ـ إذا ظننت أنك تثبت وجودك عن طريق العقل، فإنّك إمّا أن تقيّد العقل بك في المقدّمة التي تستفيد منها للوصول إلى النتيجة، أو أنك تذكرها من دون التقيّد العقل بك، فإذا ذكر التعقّل بصورة مطلقة في المقدّمة، فعندها يكون الاستدلال على هذا النحو: الفكر موجود، إذاً أنا موجود وهو استدلال باطل؛ لأنّه لا يتمّ إثبات وجود فرديّ خاص من التعقّل المطلق. وإذا قيّد العقل في المقدّمة بـ الأنا، وقيل: أنا أفكر، إذاً أنا موجود، فهذا الاستدلال باطل أيضاً؛ لأنّه لم تحصل في الجملة الثانية نتيجة جديدة تكون قد تولّدت من التفكير، بل تم تكرار ما كان في الجملة الأولى، تم ذكر «أنا» إلى جانب التعقّل. وإذا كانت «أنا» في الجملة الأولى غير محددة فلا نستطيع أن ندرك وجود «أنا» من مجرّد التعقل**[1] .إذاً تكون «أنا» في استدلال ديكارت معروفة إلى جانب التعقّل أو قبله، ولم يتم إثبات شيء كان في السابق موضع شكّ وترديد، عن طريق الفكر.

لقد تنبه شيخ الإشراق إلى أنّ معرفة الإنسان بنفسه ليست من نوع المعرفة الحسيّة والإدراك العقلي. وأقام في كتاب «المطارحات» بُرهانين على أنّ الطريق الوحيد لمعرفة الإنسان لذاته، هما المعرفة الحضورية والشهودية[2].

---

(1) السهروردي، شهاب الدين، شيخ الإشراق، **المشارع والمطارحات**، (مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، منشورات انجمن حكمت إسلامي وفلسفة اسلامي، طهران، 1976م)، ج 1، ص 484.

(2) **شرح الاشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 296 ـ 297.

الإمام الخمينيّ (قدس سره) في رسالته إلى غورباتشوف، فضلاً عن التصريح بالهويّة العقلانيّة لبعض المفاهيم والإدراكات البشريّة، يشير إلى هذين البرهانين أيضاً، والمعنيين بالمناطق العمياء في التفكير والثقافة الغربية.

ومن جهته، يثبت الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح «الإشارات» أنّه: كما أنّ كلّ إدراك حسّي يعتمد على إدراك عقلي، فإنّ كل إدراك حصولي، حسّي أو عقلي على حد سواء، يعتمد على معرفة شهوديّة وحضوريّة كذلك. وعليه، فكما أنّ الاعتماد على الإدراك الحسّي هو بمنزلة قبول المعرفة العقليّة، فإنّ المعرفة المفهوميّة العقليّة كذلك دليل على وجود المعرفة الشهودية.

والواقع أن هذا الاستدلال وإن كان لا يتعرض إلى مراتب الشهود والحضور العالية؛ إلّا أنّه يُعتبر استدلالاً نافعاً ومفيداً من حيث كسره للقيود المفهوميّة، التي كانت تقيّد المعارف البديهيّة والبرهانيّة، وإرجاعه العلم إلى كيفيّة الحضور والشهود الواقع.

4 ـ 1 الإنسان والعالم الغريب

أشرنا في الفصل السابق إلى أنّ حقيقة الوجود والإنسان في النظرة الدينيّة، ليست إلّا الارتباط والاتصال بالله سبحانه وتعالى، وفهمهما لا ينفصل عن معرفة الله. وقد تم التصريح أيضاً بهذه النقطة في البحث الأخير، وهي أنّ معرفة نفس الإنسان لا تتيسّر من دون العلم الشهوديّ والحضوريّ. فإذا أدرك أحد حقيقته بالعلم الحضوري، فإنّه يجد نفسه آية من آيات الله وكلمة من كلماته؛ وإنّ من يجتاز الرؤية الاستقلالية إلى نفسه، ويصل إلى هذا الأفق من المعرفة، فسوف يكون ناظراً إلى الوجه والسيماء الإلٰهيّة بإذن وعين

إلهيّة، والتي يعبر عنها القرآن ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[1]. وحيث إنّ الوجه الإلٰهيّ لا حدود له، فالفرد الذي يتعرف عليه يجده واضحاً أينما نظر؛ وبهذا فإنّ الشخص الذي يكشف عن باطنه، لا يعرف حقيقة نفسه الإلٰهيّة فحسب بل يتعرف على حقيقة العالم كذلك: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2].

وفي هذا المقام، إذا ما أخبر الإنسان عن طريقه، فسوف يقول: «**ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله**»[3].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ مشاهدة السيماء والوجه الإلٰهيّ، هي في الواقع مشاهدة حقيقة وواقع المخلوقات التي عنه تتجلّى. وهي ليست بمعنى مشاهدة الذات الإلٰهيّة على الإطلاق؛ لأنّ هذه الذات التي هي حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تكون فيه ظاهرة وماثلة في كل مجال، فهي فوق أن يعي حقيقتها فهم حكيم وشهود عارف؛ وفي هذا الخصوص يقول الإمام علي (ع): «**لا يدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن**»[4].

وبعد الانتباه إلى أنّ إدراك كنه ذات الحق تعالى مختص به تعالى؛ وفي مقام مشاهدة آيات ودلائل تلك الحقيقة اللامتناهية التي لا يحدّها وصف خاص، فإنّ الإنسان لا يرى نفسه وحسب، وإنّما يرى جميع الأشياء حيّة بالحياة الإلٰهيّة، وناطقة بالذكر الإلٰهيّ؛ وتأسيساً على ذلك، فإنّه لا يعيش في عالم جامد وعديم الروح؛ بل إنّه يشاهد في كلّ الأشياء علامات وعنايات إلهيّة، ويجد نفسه دائماً في محفل أنس وعرضة لمحبّة ومودة الجميع.

---

(1) سورة الرحمن: الآية 27.

(2) سورة البقرة: الآية 115.

(3) الفيض الكاشاني، **علم اليقين**، انتشارات بيدار، قم، ج 1، ص 49.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 1.

وإذا نظر الإنسان إلى نفسه بنظرة استقلالية، يبقى غافلاً عن مشاهدة الجمال الإلٰهيّ اللّامحدود. ولو بقي في هذه الغفلة واللّامبالاة، سيأخذ بالنهاية بإنكارها. وهذا الإنكار هو بمعنى نسيانه وذهوله عن حقيقة نفسه والعالم: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1]. وهو بنسيانه لله سبحانه وتعالى، ينسى نفسه أيضاً، ويقوم بالبحث عن حقيقته في دائرة ما يصوغه وينسجه ذهنه أو عمله.

واستمراراً في العصيان يقوم الإنسان، إذا وصل إلى إنكار الآفاق التي تقع فوق نفسه، بإطفاء آخر بريق في نفسه يتألق من شمس الحقيقة. وبالنتيجة يكون مكان حركته وزمانها هو المكان الذي تغرب فيه الحقيقة وغرب العالم. وحركته في ظلمات الليل التي بعضها فوق بعض، فهو يشعر بالاضطراب والوحشة الناشئة من الغربة والبعد عن الوطن، والمنزل الفطري في محيطه الذي يجهله، ويصبح التخلّص من الاضطراب دافعاً لحركته المتواصلة والمستمرة. فهو تارة يبحث عن ذاته في دائرة ما ينسجه خياله، وهذا هو الطريق ذاته الذي يخطو في مساره أنصار الاتجاه الفكري الغربي بعد إنكار الآفاق الأعلى للإدراك، وتارة أخرى يقوم بالبحث عن ذاته ليس في دائرة التفكير والتعقّل، بل في حدود العمل والفعل المادّي المرتبط بأسفل جوانب وجوده، وهو طريق المذهب الحسّي نفسه.

نذكر في هذا الإطار ديكارت، فهو أخذ يبحث عن ذاته ضمن الآراء والمفاهيم التي كانت من بنات أفكاره. ووصف هيغل، عند إعلانه عن فكرته، الغافلين عن هذا المعنى: بالغرباء عن الذات.

ونظراً إلى أنّ بين الإنسان والعالم رباطاً لا يمكن فكّه، فكما أنّ الإنسان الذي يدرك حقيقته الإلٰهيّة، يجد طريقه إلى الباطن الإلٰهيّ

---

(1) سورة الحشر: الآية 19.

للعالم، فإنّ الإنسان المتغرّب عن ذاته، والذي يبحث عنها في نطاق الفكر، لا يرى، في النهاية، العالم فوق الفكر والعقل. والشاهد على هذا المدّعى ما صرح به هيغل من خلال إنكار هذا المطلب وهو: «**لا وجود لما لا يمكن التفكير به**» من خضوع حقيقة العالم للفكر أيضاً.

إنّ أنصار المذهب الحسّي الذين نزلوا من المعرفة الإلٰهيّة والعقليّة إلى مستوى المعرفة الحسيّة، يبقون محرومين من المعرفة الحقيقيّة للإنسان والعالم، ويكتفون بإحساس متماثل تجاه الوجود والإنسان؛ وكما يقومون باختبار ودراسة العالم بطرق حسيّة، وفي قالب فرضيّات ونظريّات مختلفة، فهم يحلّلون الإنسان كذلك باعتباره وجوداً محسوساً، وينظرون إليه بأساليب إحصائية. فلقد تناول بعضهم بصراحة تامة، في بحث معرفة العالم، إنكار الوجود غير المادّي للأشياء، وحكموا بعدم وجود أيّ شيء غير محسوس، مستدلّين على ذلك باستدلال شبيه بذلك الذي قدّمه هيغل. والبعض الآخر حيث يصرّح بأنّ لا معنى للقضايا الإلٰهيّة من خلال صمتهم المعبّر عن مغزىً عميق.

وفي علم الإنسان، ينكر البعض أيضاً مثل هيوم واقعية «الذات». ويبحث البعض الآخر عن حقيقة الإنسان في حاجاته ورغباته الطبيعيّة والمحسوسة. وبالقياس عليها قاموا بتعريف الاغتراب عن الذات، مثل «ماركس» الذي كان يعتقد بأنّ الإنسان إذا ما عُزل عن عمله يتحوّل إلى مغترب عن ذاته، أي بمعنى أنّ هويّة الإنسان ليست إلّا عمله وفعله المادّي.

الخلاصة

نخلص مما سلف إلى أنّ سلطة غاصبي الخلافة والولاية الإلٰهيّة، من حيث إنّها تخطو بالاتجاه المعاكس للرغبات والمتطلّبات

الفطرية للبشر؛ لا بد من أن تشتهي عاجلاً أم آجلاً، إمّا العودة إلى السَنَن الحقّة، وإمّا تميل إلى التمرّد وإنكار الحقائق الإلٰهيّة. وقد أوجد عصر النهضة الذي ترافق مع النسيان الكامل لواقعية الوجود الإلٰهيّة، أوجد تيارين فكريّين حديثين هما: الاتجاه العقلي والاتجاه الحسّي.

والسّمة البارزة لعقلانية ما بعد عصر النهضة، هي إنكار المعرفة المافوق العقليّة، ونفي أو التشكيك في تلك الجوانب من الوجود التي تقع وراء إدراك العقل الإنساني. وإنّ اتضاح الكون للفكر وحرّية التفكير - بمعناها الاصطلاحي - هو بمثابة إنكار كلّ نوع من الواقعيّة، والحقيقة تكون على هيئة سرّ ورمز للعقل الإنساني. ولقد طوى العقل طريقه نحو الأفول بسرعة بعد قطع الارتباط بالحقائق المحيطة به، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتخلّى عن موقعه لتيار الاتجاه الحسّي. وبعد تنامي الاتجاه الحسّي، بدأت موجة إنكار الأبعاد العقلانيّة للإنسان والعالم، واعتبرت كل الفرضيّات التي هي في مقام الدلالة والإشارة إلى الحقائق الفوق الطبيعيّة والغيبية، بأنّها منافية للعقل وبلا معنى من الناحية العلميّة، وكذلك من ناحية معرفة العالم والفرضيّات العلميّة التي كانت تصاغ في دائرة الوجودات المحسوسة بحيث تكون خاضعة للاختبار، ولا تقود إلى الحقيقة، وهي تخوض وتلعب في وادٍ من الشك والترديد.

وفي ما لو أسقط أنصار المذهب الحسّي من الاعتبار قضايا؛ كمبدأ عدم التناقض الذي له الأسبقيّة على الفرضيّات الحسيّة والتجريبية، فلا شكّ في أن كلّ الفرضيّات العمليّة ستفقد اعتبارها أيضاً بسبب اعتمادها على هذا المبدأ. وعليه، فإنّ كلّ إدراك حسّي يعدّ بذاته بمثابة دليل على وجود معرفةٍ عقليّةٍ لا تحصل عن طريق الحسّ.

وفي نقد وجهة النظر التي تعتبر المعرفة المفهوميّة العقليّة هي غاية المعرفة البشريّة، وتنكر معرفتها العليا، أقيمت براهين من قبل أولئك الذين يؤمنون بالإدراك الحضوريّ للأنبياء والأولياء الإلٰهيّين. وقد أشار الإمام الخمينيّ (ﺗﺘﺊ) في رسالته إلى غورباتشوف، فضلاً عن تصريحه بالهويّة العقلانية لبعض المفاهيم البشرية، إلى برهانيَّ شيخ الإشراق القائمين على المعرفة الحضوريّة والشهوديّة للإنسان، التي تعنى بالمناطق العمياء في التفكير والثقافة في الغرب.

فإذا أدرك أحدٌ حقيقة ذاته بالعلم الحضوري، فإنّه يجد نفسه آية من آيات الله وكلمة من كلماته. وبما أنّ الوجه الإلٰهيّ لا حدود له، فإنّ من يتعرّف عليه يراه جليّاً أينما نظر. من هنا، فإن الإنسان الذي نسي نفسه بنسيانه لربه، يقوم بالبحث عن حقيقة ذاته في دائرة صياغاته الذهنيّة أو العمليّة.

ـ ٢ ـ

التفرعن، الإباحيّة، والقوميّة ومدينة الجماعة

1 ـ 2 نزعة الأنسنة، التفرعن العاري

يطرح علم الإنسان ومعرفة العالم الغربيّان، المتفرّعان من الغفلة عن المعرفة الشهودية للذات، شعارات حديثة في قاموس العلوم الإنسانيّة، والسياسيّة في الغرب، لا سابقة لها في تاريخ البشر. وبالتالي هما يبنيان ثقافة، وحضارة، وبنية اجتماعيّة جديدة تتناسب معهما.

إنّ نزعة الأنسنة هي بمعنى أصالة الإنسان، وقد تُرجمت أيضاً بمعنى الفلسفة الإنسانيّة والاتجاه الإنسانيّ. وهي من الشعارات المحوريّة للثقافة في الغرب؛ لأنّ الإنسان مادام يشعر بالغيب وبذلك الحيّز من الكون المحيط به، فإنّه يبحث عن واقعه في ظلّ ارتباطه به وهو يعتبر أن معرفته الحقيقية بنفسه والعالم ممكنة، وميسّرة في ضوء معرفته والعلم بهذا الغيب. وهذه المعرفة هي العلم الشهودي الذي

هو حاصل من قرب القيام بالنوافل بل والفرائض، ونتيجة الفناء واجتياز حيثيّته نفسه، ووجوده الإمكاني.

من وجهة النظر هذه، ما لم تُفنَ «الذات» في أصل أسمى وهو حقيقتها الإلٰهيّة، فإنّها كـ ذات كاذبة، تصبح حجاباً مذموماً تجلب معها الحرمان من السعادة. وكلّما تحرر الإنسان من النظرات الاستقلاليّة لنفسه، استمتع بالإدراك الإلٰهيّ الذي هو الإدراك الدينيّ نفسه.

وقد أدّت مقبوليّة هذا الأصل على مرّ التاريخ إلى أن ينتحل صفة الانتماء إليه مَن حُرموا من المعرفة الإلٰهيّة طمعاً في كسب الجاه والمكانة الاجتماعيّة. وتحت مظلّة هذا الانتماء الكاذب بقيت الأنظمة المستبدة تحكم عدة مئات من السنين.

وبإنكار كلّ حقيقة غيبيّة، يقتضي إدراكها العبوديّة والفناء الاستهلاكي لأفعال وصفات وذات الإنسان، يصبح الإنسان نفسه موضع اهتمام بشكلٍ مستقل، وتتحدّد قيمته ووزنه بواقعيته وطبيعته. وفي نظرة عقلانية، إنّ واقعية وطبيعة الإنسان وكذلك مشيئته وإرادته وحتى حريته، تصبح ذات معنىً في إطار الضرورات العقليّة، أو كما يقدمها هيغل في نطاق الحتميّة التاريخية، وليس الجبر. كذلك فإنّ الأخلاق الفرديّة، والقوانين والمقرّرات الاجتماعيّة تصبح ضرورة عقليّة، على أساس نفس تلك الطبيعة والهويّة نفسها، ومن ثم تتمثّل بشكل إلزامات عملية. ويجدر القول إنّ الإلزامات العمليّة، والقوانين الاجتماعيّة التي تطرح بشكل سليم وصريح عن هذا الطريق كأوامر ونواهٍ بالضرورة، لا تتنافى ومشيئة وحرّية الإنسان ولا تتحكم به، مع قيامها بتقييده وضبط سلوكه؛ وذلك لأنها تصاغ، ويتم تنفيذها بمقتضى طبيعة وواقعية الإنسان العقلانية، بل هي طوع أمره بسبب انتزاعها من نفس الطبيعة البشريّة.

ومع أفول المذهب الفكري، والزوال المطلق للضرورة واليقين من دائرة أنواع المعارف البشريّة، وتقييد المعطيات العلميّة بقضايا قابلة للاختبار؛ كذلك ومع خروج الجوانب القيميّة من مجال التحكيم الضروري والعلمي، لا يمكن إبراز أيّ إلزام وضرورة من جانب الحقائق الإلٰهيّة الغالبة على الواقعيّة الإنسانيّة؛ بل إنّ أيّ نوع من الإلزام والضرورة المنبثقة من الطبيعة الإنسانيّة ترحل عن حياة الإنسان أيضاً. وبهذا تخلو الواقعيّة الإنسانيّة الأصيلة من كلّ شكل من أشكال الحكم، القانون أو الأخلاق الضروريّة؛ ويعني ذلك أن تصبح المشيئة والإرادة الإنسانيّة المتزعزعة والمتغيّرة، والتي تواجه نزعات وتوجّهات قلقة وحائرة، هي المعيار للأوامر والنواهي الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

ومن المهم القول هنا إنّ الفلسفة الإنسانيّة، أو أصالة الإنسان التي تولد بغياب الغيب، وزوال ذكر الله عن وعي الإنسان، ليست إلّا نفسانية الإنسان الغافل لا غير؛ إنّها ذات التفرعن وفرعونية النفس، بالنحو الذي كان فرعون نفسه يتجنب التجاهر به؛ ذلك أنّه عندما كان يتحدث عن سلطة نفسه على قومه، كان يخفي ويستر تلك السلطة خلف نقاب الربوبيّة والألوهيّة ـ التي هي من الصفات السماوية والإلٰهيّة ـ هذا في حين يقوم الإنسان الغربي بعد إدراكه لنفسانيته، وبعد تصوّره موت الآلهة ـ يعلن نيتشه ذلك بصراحة ـ بامتداح هذه النفس والثناء عليها. وفي هذه الحالة، يكون ما تفهمه نفسه، وتدركه معقولاً ومقبولاً، في حين أنّ كلّ ما يتحدّث عن أي أفق وراءها يُعدّ مرفوضاً وبلا معنى. ويبلغ هذا التفرعن أوجه وذروته حينما يُعمد إلى إخراج العقل والضرورات العقليّة عن دائرة حياة البشر ومعيشته؛ لأنّه عندها سوف لا تكون هناك ضرورة وإلزام من أي نوع كان، حتى تلك الضرورة النابعة من الطبيعة الإنسانيّة في منطقة نفوذ مشيئة الإنسان وإرادته.

2 ـ 2 الليبرالية، الإباحية

الليبرالية من الشعارات الاجتماعيّة الأخرى التي طُرحت بالتزامن مع ظهور «الإنسانيّة»، كأصل بديهي في ذهنيّة المجتمع الغربي بما تعنيه من إباحية وانفلات.

فعندما تتولّى المعرفة الإلٰهيّة مسؤوليّة هداية البشر، ويتم تكوين هويّة الإنسان في وجهها الإلٰهيّ؛ يجد الإنسان حياته الفردية والاجتماعيّة تتحرّك في مجرى قوانين تدلّه فطرته الإلٰهيّة إلى أخذها عن طريق أصحاب المعرفة الربوبيّة؛ أي الأنبياء والأولياء. والواقع أنّ بعض هذه القوانين باعتبارها أوامر ونواهي الباري سبحانه وتعالى تعيّن حدود الوجوب، الحرمة، الاستحباب والكراهة. والبعض الآخر يعين مجال المباحات منها؛ لكن عندما تدور آليّة وضع القوانين حول الإنسان بوصفه مبدأً أعلى، عندها تتحدّد صحة وسقم كلّ القوانين عن طريق رغباته ونزعاته، وتكتسب الأوامر، والنواهي، والواجب، والحرام وجميع القضايا القيميّة أهميتها ومنزلتها في ضوء مكانة البشر، وتتحدّد كلّ المناطق المحرّمة انطلاقاً من ذات الإنسان ومشيئته وإرادته.

فبالنسبة إلى البشر، ليس هناك شيء حرام أو واجب بحدّ ذاته على الإطلاق؛ وإنّما كلّ شيء مباح، وبعد اختيار ورغبة الإنسان أو فراره ونفوره من أمر خاص، يصبح وجود ذلك الأمر أو عدمه ضرورة. وببيان آخر، يتم إنكار كلّ قيمة عمليّة، أو سلوكيّة ذات قيمة قدسيّة، وسماويّة يصل الإنسان بالضرورة عن طريقها إلى باطن وحقيقة الكون.

إنّ إباحة كلّ الأمور للإنسان، هي عينها تحلّل وتحرّر البشر من القيود التي تفرضها عليه كلّ التكاليف والأحكام الإلٰهيّة، قد جلبت

معها نوعاً من الحرّية التي تقع في مقابل الحرّية، والتحرر الدينيّ، والفلاح، ونجاة الإنسان من القيود الخَلقية والخُلقية. هذه الحرّية في البداية تجيز للبشر التقيّد بكلّ ما يُظن أنّه حدود عقليّة، ومن بعد ذلك بجميع القيود المادّية والطبيعيّة، وهذا طبعاً شيء مذموم وغير لائق في الثقافة الدينيّة، فالإمام موسى الكاظم (ع) حين سأل عن صاحب ذلك المنزل أعبد هو أم حرّ؟ وعندما قيل له بأنّه حرّ، قال: **لاشك أنّه حرّ حتى يتسنّى له فعل ذلك**؛ بمعنى أنّه متحرّر من العبودية تجاه الله وأوامره ونواهيه. وقد كان وقع هذا الكلام مؤثّراً في نفس صاحب المنزل بحيث حطّم وجوده الكاذب، والزائف، وتحّول منذ ذلك الوقت للسير في طريق السلوك، والعرفان اعترافاً منه بالعبودية لله سبحانه.

وقد عُرِف هذا الشخص، واسمه بشر، «بـ الحافي» لأنّ الجذبة الإلٰهيّة التي دعته إلى الوصول إلى الإمام لم تترك له فرصة للبس الحذاء، ولم يلبس حذاءً بعدها تكريماً لتلك اللحظة[1].

إنّ إعراض الإنسان عن الحقيقة المحيطة به، ونسيانه للفطرة التي هي في أمسّ الحاجة والافتقار إلى تلك الحقيقة، والتحرّر من كلّ ما له صفة الألوهيّة، والربوبيّة على الإنسان، وحق الأمر والنهي على البشر، ينبثق كمبدأ أساسي، وروح حاكمة وسائدة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وبهذا يصبح الإنسان الطينيّ والدنيويّ، الذي هو في النظرة الدينيّة، حقيقة تتحقّق عن طريق ربوبيّة البارئ تعالى، وعبوديّة البشر، وخلافته لله سبحانه في الأرض، يصبح واقعاً

---

(1) توبة بشر الحافي على يد الإمام موسى الكاظم (ع)؛ انظر: الأمين، السيّد محسن، **أعيان الشيعة**، دار، التعارف للمطبوعات بيروت، 1403هـ)، ج 3، ص 579، **(نقلاً عن منهاج الكرامة)**.

ذات سيادة وسلطة على كلّ الآلهة؛ وبعد ذلك لا يمكن لأي دين، على الاطلاق، أن يعيش ويحيا دون مشيئة وإرادة الإنسان، ولا يحق للقوانين والأحكام الدينيّة الحياة إلّا إذا أجازت ذلك لها مشيئة وإرادة البشر. بعدئذٍ، لا يمكن التحدّث للبشر عن مناطق محرّمة لأيّ حق من الحقوق بالاستناد إلى الضرورة التي يراها الوحي لهدايته، أو الواجب الذي يأمره به الله سبحانه وتعالى؛ إلّا الاستفادة من الاحترام الذي يكنّه الإنسان في حياته لتعاليم خاصة. وعلى ما تقدم لابد من البحث عن الواجبات الشرعيّة في موقع خارج حدود الديانة.

وبعد جعل الإنسان محوراً للكون، وظهور تفرعنه العاري، تصير الحرّية والإباحية آلهة جديدة يُضحّى ببقية الآلهة عندها، أو تأخذ الأخيرة الإذن منها للبقاء على قيد الحياة.

إنّ الإباحية، والحرّية تعتلي عرشاً كان لـ «زيوس» رب الأرباب، وكبير الآلهة، ومحلّ صورتها المجسّمة، في ساحة المدينة الكبيرة بلا غطاء ولا ستار في قالب صنم ووثن، أو قطعة حجرية ضخمة، لكي يقوم الجميع وفي كلّ آن بتأسيس حياتهم حول محور وجوده. وهذا الصنم ـ إن لم يكن على صورة إنسان، فهو من صنعه ـ يصبح دلالة ورمزاً للمدينة أو المدنيّة التي تبدأ وتختم أيامها المكشوفة على اسمه.

ولكن ما الذي تمثّله ساحة أو نصب الحرّية ـ الذي يعني الإباحية ـ من تجسيد لحقيقة تكون للإنسان سراً ودلالة؟

إنّ هذا الصنم دلالة على غياب الحق ونسيان ذكره؛ لأنّه مادام هناك ذكر للحقيقة، فلا بد من أن يتخذ التفرعن البشريّ في قالب الأساطير، غطاءً سماوياً.

من هنا، فإن الإباحيّة هي ظهور نفس ذلك التفرعن العريان،

وهي تقدم ذات التعين نفسه الذي يعيش فيه الإنسان. وهي لا تدعوه إلى المأوى الذي في باطن ومن حول الأبعاد المقيّدة والمحددة له؛ هي ظلمة تحجب الطريق أمام النور؛ ظلمة حالكة بحيث لا يكاد الإنسان يرى يده من خلالها؛ ﴿إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾[1]؛ وليس في يده مشعل مضيء، ومثله كمثل الذي يضرم ناراً ليمشي على هداها وبحسب تعبير القرآن الكريم؛ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾[2].

عندما ينظر الإنسان إلى ما بعد المكان الذي هو فيه، ولا يجد مقصداً يتوجه إليه، تصبح جميع الطرق عنده متشابهة وكل الخطوات له مباحة؛ لهذا السبب لا تكشف المباحات والمحظورات له الطريق، بل هما تنبثقان من موضع قدمه الذي يتركه في مسيرته. إذاً، ليست الإباحية معلماً يدلّ الإنسان على الطريق الموصلة إلى الهدف، ويحذره من الأخرى المضلّلة، بل في إظهارها للواقع ليست سوى لفظ مهمل وبلا معنى، وهي حجاب للحقيقة عند أصحاب البصيرة.

3 ـ 2 القوميّة والتعاقدات الاجتماعيّة

الاجتماع الدينيّ هو مجموعة من البشر تجتمع حول محور الإدراك النبوي، والمعرفة الشهودية، والسنة التي وضعها الأنبياء، وتشكل مِلّة أو أمة واحدة؛ مثل مِلّة إبراهيم (ع)، ومِلّة موسى (ع)، ومِلّة عيسى (ع) وأُمة النبيّ الخاتم (ص).

تحظى القوانين الاجتماعيّة لدى الأمة بقدسيّة، وثبات، ووجه

(1) سورة النور: الآية 40.

(2) سورة البقرة: الآيتان 17 ـ 18.

إلهي باعتبارها هويتها التقليدية؛ حتى عندما يكون للنظرة الدينيّة حضور ضعيف وضئيل؛ يعني، حتى في الحالات التي كانت تنسجم فيها المجتمعات البشريّة في الأطر القوميّة، والعرفيّة المحدودة على أساس المعرفة الحسيّة، العاطفية ـ لا الدينيّة ـ وحول محور العصبية ـ لا الإيمان بالغيب ـ كانوا يجهدون إلى تبرير أطرهم القوميّة تبريراً سماوياً وغيبياً، وإسباغ قداسة سماوية على قوانينهم ومقرّراتهم الاجتماعيّة، من خلال اختيار آلهة، وأصنام تعبدها القبيلة، وأنواع مختلفة من الطوطم. وفي ضوء ذلك، عرفت أولى المسلّات القانونية التي خلّفها حمورابي كأوامر سماوية.

لقد أفضى ظهور نزعة الأنسنة والتفرعن العاري ـ واللّيبراليّة ـ الإباحية ـ في الغرب، والمصحوب بإنكار المعرفة الدينيّة وأبعادها عن دائرة الإدراك البشريّ، ونبذ السنن الإلٰهيّة للمجتمع، ومحو القداسة من القوانين الاجتماعيّة، أفضى إلى تبلور القوانين على شكل عقود اجتماعيّة، أضفى عليها الإنسان قيمة في سبيل حفظ مصالحه، سواء كان يعيش وحيداً أم في حياة جماعية.

لقد قام جان جاك روسو انطلاقاً من هذه النظرة، بتأليف كتاب «العقد الاجتماعي»، وأثنى هيغل والسائرون على نهجه، وفقاً لهذا المعيار نفسه، على أوروبا وعلى رأسها المانيا القائمة على نظم عقلاني صِرف، باعتبارها المجتمع المثالي الذي يرنو إليه البشر. وعدّ ماكس فيبر من وجهة النظر هذه، أنّ البنية والإدارة العقلانيّة للغرب والتي ترتدي ثوب البيروقراطيّة، والتي تفتقر إلى أيّة إشارة إلى السنّة والمعنويّة، هي من سمات المدنيّة الجديدة.

والمجتمع حين يدور على محور العقد، واعتبار الأفراد، يرشح عنه عنوانان سياسيان هما: «القوميّة» و«الأمميّة»، تبعاً لخضوع العقد إلى حدًّ ونطاق معيّن، أو لا يكون له حدّ، وإطار جغرافي، وعرقي

خاص. يتحدّث ماركس في معرض تفسيره لنشوء ظاهرة القوميّة، عن تكوين البورجوازيّة، ومصالح أصحاب رؤوس الأموال؛ لأنّ هؤلاء في سباقهم مع القوى المنافسة يحتاجون إلى حدود محمية لغرض حفظ أسواقهم، وهم يسعون عبر طرح فكرة «القوميّة» في إطار أيديولوجي إلى الحيلولة من دون مجيء قوة منافسة من خلال الدفاع عن تلك الحدود المشخصة.

يعتقد ماركس أنّ البروليتاريا التي تعني الطبقة الكادحة، قد اختارت الفكر الأممي كأيديولوجيا لها، انطلاقاً من إيمانها بعدم انحصار مصالحها في حدود معيّنة؛ وإنّما ترى مصالحها في اتحاد العمال فيما بينهم. وتأسيساً على ذلك فإنّ القوميّة والأمميّة هما عقدان اجتماعيّان ظهرا استجابة لمنفعة طبقتين مختلفتين.

واعتبر كثيرون آخرون أنّ تفسير ماركس هذا غير كافٍ، وفسّروا ظهور القوميّة على محور التقاليد، والعادات الاجتماعيّة المشتركة، والعوامل الثقافيّة، والنفسيّة التي توجد تبعاً للظروف الجغرافيّة، والماضي التاريخي، أو الأرضيّات العرقية المستقلّة. وعلى الرغم من التفسيرات المختلفة التي قدمت حول العامل أو العوامل التي تقبع وراء الترابط، والانسجام بين القوميّين والأمميّين، إلّا أنّ المسألة المتفق عليها هي أنّ محور انسجامهما، سواء أكان على أساس معرفة أو عقد، هو من وضع البشر.

وهذه هي النقطة ذاتها التي كان طرحُها بهذا الشكل، وبصفتها أيديولوجيا سياسيّة، أمراً لا سابق له في تاريخ الفكر البشري.

في الماضي، كان محور المعرفة الإلٰهيّة أو التفسير السماوي هما اللذين كانا يوحدان ويميّزان بين المجامع البشريّة. وكان لفظ «الملّة» في القاموس الدينيّ يعني مثل هذه المجامع. ويُفهم مما تقدّم الاشتباه الذي وقع فيه من ترجم كلمة «nation» إلى القوميّة،

و«nationalism» إلى «النزعة القوميّة». فـ «الملّة» في تعابير ثقافتنا هي رمز وحدتها الحقيقيّة، التي تدور حول محور المعرفة، والإدراك الإلٰهيّ، وعلى مدار السُنن الدينيّة، وفي شعاع الشهود النبويّ المعبر عن حضور واقعيّة مستقلة؛ وحدة تتواصل إلى قيام القيامة وحشر الأمم. وعلى هذا الأساس، قسّم من قام بتنظيم تاريخ الأفكار والعقيدة آثارهم إلى قسمين؛ قسم منها تناول دراسة المِلل ـ جمع مِلّة ـ، والقسم الآخر اختصّ ببيان آراء النِحَل ـ جمع نِحلة ـ، ويُعتبر كتاب «المِلل والنِحَل» للشهرستاني من أشهر الكتب التي أُلفّت في الإسلام حول هذا الأمر. فقِسْم المِلل من هذا الكتاب خاص بالعقيدة التي تشكّلت على أساس المعرفة الدينيّة، والتي تستند إلى الوحي. ويختصّ قسم النِحل منه ببيان الآراء التي تّم تنظيمها على أساس المعرفة البشريّة.

إنّ استخدام لفظ الأمة والقوميّة، لترجمة الكلمتين «nation» و«nationalism»، والذي حدث بعد المشروطة، دليل على نسيان المعاني المتقدّمة من جانب من بادروا إلى هذه الترجمة. لأنّ العادة أن تُوضع الألفاظ لجواهر المعاني، وإذا ظلّت حقيقة معنى من المعاني بعيداً عن متناول الفهم، فإنّ تلك الألفاظ التي تبدو حينئذٍ بلا معنى تبحث في الذهنيّة الجديدة لأصحاب اللغّة عن مكان مناسب لها.

لقد بذل الكتّاب العرب دقّةً أكبر في ترجمة هاتين الكلمتين. فهم قد وضعوا معنى «القوميّة» و«الشعوبيّة» للـ «nationalism»؛ باعتبار أنّ القوم والشعب هويّة عرقية. والقوم على الرغم من تحديدهم في المجتمع الدينيّ في إطار العلاقات التقليديّة، أو أنّهم يقومون بتبرير أنفسهم، إلّا أنّه في حد ذاته فاقد للترابط الإلٰهيّ. والقوميّة ليست غريبة على هذا النمط من الترابط، الذي يفتقر إلى القداسة الإلٰهيّة، بل هي تمثّل شكله المتكامل أو المعترف به.

4 ـ 2 الديمقراطيّة ومدينة الجماعة

تؤدي الإباحية وتحرّر الإنسان، على الصعيد السياسيّ إلى مطلوبيّة ومقبوليّة النظام الديمقراطي، الذي يسمّيه الخواجة نصير الدين الطوسي، الجماعة. فمادام الوجود المطلق الإلٰهيّ محيط ببداية الحياة الإنسانيّة ونهايتها، يكون سبحانه وتعالى مبدأ الحقوق جميعاً. ويعتبر الحكم الإلٰهيّ ـ الثيوقراطيّة ـ الحكم المثالي للبشر، وشرط تشكيل المدينة الفاضلة؛ وفي هذه الأثناء يتمتّع الإنسان في ظلّ فطرته الإلٰهيّة، وخلافته عن الله في الأرض بأمور الولاية والقضاء.

ومتى ما أراد أحد التصدّي لزمام الحكم، متجاهلاً هذه الرابطة، فإنّه يكون فرعوناً قاطعاً لطريق الرشاد والهداية على العالم؛ ولكن لا مناص لهذا التفرعن من تبرير حاكمّيته إلهيّاً، مادام هناك ذكر لله في ذهن الإنسان.

وعلى أثر إنكار الغيب وظهور تفرعن الإنسان عارياً، من دون الحاجة إلى غطاء وقناع، وإذا أصبح في مركز الحق والقانون، تصبح إرادته ومشيئته منشأً لكلّ الحقوق. وفي هذه الحالة لا تشعر الأنظمة الاستبداديّة التي تأخذ بتوجيه نفسها دينياً، ضرورة إلى القيام بذلك. فالإنسان الذي تصبح رغباته منشأً للحق، ويكون كلّ شيء مباحاً له، هل من داعٍ يدعوه إلى تقديم دليل لإثبات صواب اختياره؟ إنّ حريّة مثل هذا الإنسان أمر واقعيّ لا يخضع لأي شيء.

وفي إطار تحديد حرّية الإنسان، لا يجد فلاسفة العلوم السياسيّة بداً من التأمل في نفس الحرّية وتحرّي رأيها في هذا الموضوع؛ لأنّ الإباحية إله لا حدود له إلّا ما، وضعه هو لنفسه؛ فهي إله لا يلزم نفسه بأداء عمل ما، وكلّ ما يصدر عنه يكون ملزماً للآخرين؛ وبعبارة أخرى، لا يجب عليه شيء وكل ما يبدر منه يصبح واجباً على الغير.

إنّ مشيئة وإرادة الإنسان حق يتحقّق من جانب ذات نفسه. وهذا الأمر الذي يُعبّر عنه بحكومة الشعب والديمقراطيّة، يتخذ أشكالاً متنوّعة من خلال التفاسير المختلفة التي يقوم الإنسان بتفسيره بها.

في هذا السياق، نرى هوبز مثلاً، يعتقد بأنّ تحقّق حكم مستبد فردي لا يتنافى وإرادة ومشيئة جميع الأفراد، والتزامهم من أجل البقاء الذي هو حاجة طبيعيّة للبشر. ولوك أيضاً يرى أنّ الحاكم ملزَم برعاية الحدود المنبثقة من صميم الحق الطبيعي للأفراد.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفلاسفة الذين يتناولون تشخيص الرغبات الصادقة والكاذبة للإنسان عبر التفاسير العقليّة، يحدّدون حكومة الشعب في إطار تلك الرغبات، على شكل أنظمة محدّدة وشموليّة معيّنة. وكذلك أولئك الذين فشلوا في تحليل الإنسان عقليّاً، ولا يجدون في أفراد الشعب شيئاً سوى أفراد مشتّتين بإرادات مختلفة، يبذلون جهداً حثيثاً لحلّ المفارقة، والتناقض النابع من صلب حرّية الإنسان. لأنّ الرغبات المختلفة للأفراد المتنوّعين ليست شيئاً يتحقّق بشكل كامل من دون أن تتصادم بعضها مع البعض الآخر. فهؤلاء، ومن أجل حلّ هذا التناقض، يتخلّون عن فكرة تحقّق النظام المثالي، ويكتفون بأفضل الموجودين ـ وهو ما يتّم تعيينه من خلال استلهام الأنماط المطلوبة ـ وذلك هو المجتمع الذي يتوفّر فيه أكبر قدر ممكن من الحرّية، أو المجتمع الذي لا يحدّد حدوده شيء إلّا الحرّية؛ أي كما يقول مونتسكيو: «**إنّ حرّية كلّ شخص تنتهي حيثما تبدأ حرّية الآخرين**».

لقد أدّى انتقال حقّ الحكم من الله إلى الناس، إلى أن تقوم كلّ الحكومات البشريّة، والتي كانت تتّخذ إلى الآن وجهاً إلهيّاً، بتبرير وجودها في إطار مدينة الجماعة والنظام الديمقراطي. ومن ثم سعت كلّ حكومة في معرض الدفاع عن ذاتها، إلى توظيف عنوان

الديموقراطيّة، سواء كانت تراعي ـ حقاً ـ أكبر قدر من الحرّية، أم كانت تعمل على ترسيخ حرّية أفراد معيّنين، وطبقة خاصة من الطبقات. وفي المقابل، تتّهم الخصم بتجاوز حدود الديمقراطيّة الحقيقيّة وسلطة الشعب الواقعية. وفي ضوء ذلك تعتبر كلّ الحكومات والسلطات السياسيّة الموجودة، وحتى تلك التي تستخدم أكثر الأساليب قسوة بغية الحفاظ على الدكتاتوريّة ـ التي تعني استفراد الأقليّة بالحكم ـ نفسها ديمقراطيّة؛ نظير ما نشاهده في حديث أنصار دكتاتوريّة البروليتاريا، فهم في الوقت الذي يقومون بتبرير دكتاتوريّة طبقة العمال بأنّها دكتاتوريّة أغلبية المجتمع، نراهم ينعتون النظام الرأسمالي بالدكتاتوريّة بسبب حصره الإمكانات السياسيّة، والإعلاميّة والاقتصاديّة فيه بأقلّية خاصة تقوم بتوجيه والإشراف على ذهنيّة وإرادة ورأي الأغلبية، عن طريق استغلال هذه الإمكانات، ويصفونه بتفرّد الأقلّية بالحكم ويعتبرونه مخالفاً للديمقراطية. وتجدر الإشارة إلى أنّ المدافعين عن النظام الإمبريالي يستخدمون هذا السلاح نفسه في دفاعهم عن أنفسهم أيضاً.

الخلاصة

على أثر إنكار كلّ حقيقة غيبيّة، يقتضي إدراكها العبوديّة، والفناء التام لأفعال، وصفات، وذات البشر، يصبح الإنسان نفسه محطّاً للأنظار بشكل مستقلّ، وتُعزى قيمته واعتباره إلى واقعيته وطبيعته.

إنّ نزعة الأنسنة أو أصالة الإنسان التي ولدت في غياب الغيب، وزوال ذكر الله عن فكر الإنسان ووعيه، ليست إلّا نفسانيّة الإنسان الغافل، وهي تجلّي التفرعن وفرعونيّة النفس، بالشكل الذي كان فرعون نفسه يتحاشى المجاهرة به. أمّا اللِّيبراليّة فهي بمعنى الإباحية وتحرّر البشر. والإباحية هي ظهور نفس ذلك التفرعن العاري.

والإنسان عندما لا يرى من مكانه الذي هو فيه مقصداً يسعى إليه، وتصبح جميع الطرق لديه متماثلة وجميع الخُطا له مباحة، ولهذا السبب لا تكشف له المباحات والمحظورات الطريق، بل يتكشف له الطريق من خلال قناعاته هو.

إنّ الاجتماع الدينيّ هو مجموعة من الناس، تلتفّ حول محور الإدراك النبويّ، والمعرفة الشهوديّة التي تصوغ قواعد السنّة من الأنبياء، فيقومون بتشكيل مِلّة أو أمة واحدة: كمِلّة إبراهيم الخليل (ع).

ولقد أدّى ظهور مذهب الأنسنة، واللّيبراليّة الذي ترافق مع إنكار المعرفة الدينيّة، ونفي السُنن الإلٰهيّة للمجتمع، إلى أن تتخذ القوانين شكل العقود الاجتماعيّة. والمجتمع إذا ما قام على محور العقد والاعتبار، فإنّه يفرز تيارات «القوميّة» و«الأممية» تبعاً لخضوعه أو عدم خضوعه لحد ونطاق خاص.

وإنّ استخدام لفظ الأمة والقوميّة لترجمة الكلمتين «nation» و«nationalism»، والذي حدث بعد «المشروطة» في إيران، دليل على نسيان المعاني المتقدّمة، من جانب من بادروا إلى هذه الترجمة. وهي تفضي إلى الإباحية والتحرّر على الصعيد السياسيّ، وإلى مطلوبيّة ومقبوليّة النظام الديمقراطي الذي يعبّر عنه الخواجة نصير الدين الطوسي بمدينة الجماعة. وأدّى انتقال حق الحكم من الله إلى الناس، بالحكومات البشرية التي كانت تتخذ لنفسها إلى ذلك الوقت وجهاً إلهيّاً، إلى تبرير نفسها في إطار مدينة الجماعة.

ـ ٣ ـ

انفصال العلم عن القِيَم، والدين عن السياسة

1 ـ 3 فصل العلم عن القِيَم

عاصر زوال المعرفة الدينيّة، ظهور التيارين المعرفيّين: الحسّي والعقلي. وقد لعب هذان التياران، على الرغم من الاختلاف بينهما، دوراً مشتركاً تقريباً في نشوء نظريّات إنسانيّة واجتماعيّة.

وفي تاريخ الفكر في الغرب، انحدر الاتجاه العقلي بسرعة نحو الزوال، وتخلى عن موقعه إلى للاتجاه الحسّي بعد ما قطع ارتباطه بالمعرفة الدينيّة. ومع بداية سيادة الاتجاه الأخير، ظهرت اتجاهات ثقافيّة أخرى تركت آثاراً مهمّة في تكوين المدنيّة والسياسة في هذا الجزء من العالم، وكان منها انفصال العلم عن القِيَم وعن الأخلاق.

ويجدر القول إنّ مسألة انفصال العلم عن القِيَم، شيء آخر غير مسألة تشابه أو عدم تشابه القضايا القِيَمية وغير القِيَمية؛ لأن من لا يعتبر المفاهيم والقضايا القِيَمية من سنخ المفاهيم والقضايا غير

القِيَمية بمقدوره أن يحكم بشأن القضايا الأخلاقية، إذ ما كان يعتبر قيمة نابعة من معرفة العالم لمدركات العقل النظري والعملي للإنسان، عبر إرجاعها إلى الموازين المعرفيّة للعقل العملي. وبهذا فهو يعتقد بأنّ القضايا القِيمية كذلك ذات معنى، مطابق، وبعبارة أدق تتصف بالأمر العقلاني نفسه، وبالتالي فهو يعتقد بأنّ الأخلاق من العلوم التي ليس لها هويّة حسيّة واستقرائيّة صِرفة، بل عقلانيّة. وكون القضايا الأخلاقيّة ذات معنى، يصدق كذلك بالنسبة إلى من يعتقد بأنّ المعرفة الدينيّة هي ذات قيمة معرفيّة وعلميّة.

لقد كانت نتيجة المذهب الحسّي أن صارت تلك الطائفة فقط من المدركات الحسيّة، والمعارف التي انتظمت بطريقة الخضوع إلى الاختبار ذات قيمة علميّة، وهذه المسألة فضلاً عما تؤدّي إليه من إخراج القضايا الميتافيزيقيّة عن دائرة العلم، وجعلها فاقدة للقيمة العلميّة، فإنّها كذلك تُسقط عن الاعتبار، من الناحية العلميّة، القضايا القِيَمية، وذلك من خلال التغاضي عن أنّ هذه القضايا تعود إلى قضايا ميتافيزيقيّة ومعقولات فلسفيّة ثانية، كالضرورة بالغير أو الضرورة بالقياس إلى الغير، أو أن لا تكون قابلة للإعادة إليها؛ لأنّ القضايا القِيَمية التي تتناول الأوامر والنواهي وأموراً من قبيل ذلك، ليست ذات مصداق ومقياس محسوس، وخاضع للاختبار لكي يتم بحث صحتها وسقمها عن طريق ذلك.

فمن وجهة نظر أنصار المذهب الحسّي، يتحدّد العلم في دائرة مصاديقه القابلة للاختبار، وهو يفقد القدرة على إصدار الأحكام في ما يخص القضايا القِيَمية. لأنّنا إذا حصرنا العلم بطريق المشاهدة وأخذ العيّنات، فستنحصر دراسته في وجود وعدم وجود قيمة من القِيَم على مستوى الاجتماع، والحكم عليها من هذه الناحية؛ بينما الحكم حول صحة أو عدم صحة قيمةٍ أخلاقيةٍ، وهو المطلوب، أمر

غير علمي، لأن هذه القضايا عديمة المعنى من وجهة النظر العلميّة، وغير قابلة للبحث.

إنّ القضايا القِيَمية في نظر هؤلاء هي قضايا نفس ـ أمرية، يعني أنّها لا تملك مقياساً ومعياراً حقيقياً؛ وإنّما تنشأ من اعتبار الإنسان وتبعاً لمشاعر الأفراد، ونزعاتهم المختلفة. فمثلاً، الشخص الذي يشعر بالرضا عن عمل معيّن بدافع من إحدى رغباته الفردية، أو الاجتماعيّة، يجهد إلى إقرار قانون يظهر جواز أو ضرورة ذلك العمل. وفي المقابل، فإنّ الشخص الذي يحمل دوافع بالاتجاه المعاكس لذلك العمل، يضع قانوناً يمنع ذلك العمل. إذاً الأوامر، والنواهي، وبقيّة المسائل الأخلاقيّة تستند إلى الميول الفردية للأشخاص فقط، ولا يوجد معيار لإصدار الأحكام بشأن صحّة أو عدم صحّة هذا التوجّه أو ذاك.

إنّ غاية ما يستطيع العلم فعله، هو الحكم حول وجود أو عدم وجود اتجاه معيّن لدى أفراد المجتمع، وموجبات بروزه، وظهوره أو زواله واختفائه.

وكان انفصال العلم عن القِيَم قد استحوذ لأوّل مرة، في القرن الثامن عشر، على اهتمام «هيوم»، فيلسوف الاتجاه الحسّي والتجريبي المسلك والإنكليزي الأصل؛ إلّا أنّ القبول العام بهذا الاتجاه استمر بين أفراد مختلفين كانوا يعملون في الأبحاث العلميّة في حقل الاتّجاه الحسّي، إلى أواخر القرن التاسع عشر.

كان أصحاب المذهب الحسّي يتوقّعون من بعد مُدة تَلَت، ظهور نتائج عقليّة أو دينيّة، تحصل من عملهم الاستقرائيّ والتجريبيّ. لذا فقد عمدوا، في القرن التاسع عشر، وبعد محاربة المعارف الدينيّة والمناهج العقليّة للفكر، إلى تقديم أيديولوجيا علميّة كما فعل ماركس، أو حاولوا كما فعل دوركهايم تدوين الأخلاق العلميّة.

ولكن في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، مرّت القِيَم العلميّة للفرضيّات الأخلاقيّة بأزمة ثقة كبيرة، وانخفض مستوى النظرة العلميّة للمسائل الأخلاقيّة في إطار التحليلات النفسيّة الفرديّة، والاجتماعيّة إلى مستوى الاتجاهات الفردية وإلى حدّ السلوكيّات الاجتماعيّة.

2 ـ 3 انفصال الدين عن العلم

من المهم القول إنّ الدين بوصفه مجموعة معرفيّة، قائمة على الحضور والشهود الإلٰهيّ، أو بوصفه منظومة تشكّل الخاصيّة المذكورة: القسم المحوريّ منها، يدّعي إرشاد وهداية الإنسان من العالم الفاني إلى السعادة الأزليّة والأبديّة. فالقضايا الدينيّة، إمّا قضايا تبلورت في قالب المفاهيم، والألفاظ في تعريف الأسماء والصفات الإلٰهيّة، ومراتب أفعاله سبحانه وتعالى، بعد الإدراك والشهود النبويّ؛ وإمّا أنّها قضايا تحدّدت على شكل الأخلاق، وفي قالب الأوامر، والنواهي الإلٰهيّة، بالنظر إلى الوجه الملكوتي لسلوك وعمل الإنسان من أجل إرشاده؛ إذاً بعض هذه القضايا هي حول «الواقع الكائن» وهي واقعيّات الوجود، والبعض الآخر حول «ما ينبغي أن يكون».

وتُقسم القضايا التي تدور حول الوجود إلى قسمين: بعضها عن الوجودات غير المحسوسة مثل: صفات ذات الباري وأفعاله المجردّة، كالملائكة التي تدخل في نطاق الغيب؛ والبعض الآخر بشأن الوجودات المحسوسة، كسيرة الأنبياء السابقين.

القضايا التي تدور حول الوجودات المحسوسة، هي قضايا يمكن إلى حدّ ما أن يبحث في صحّتها وسقمها البشر العاديون الذين لديهم معرفة حسيّة. ولكن القضايا حول الموجودات غير المحسوسة تكون

قابلة للبحث عن طريق الإدراك العقليّ، وإلى الحد الذي يمكن إدراكه بالبرهان.

وبما أنّ العقل يثبت من خلال إدراكه المحدود، أصل العوالم الغيبيّة وكليّاتها، وكذلك وجود قوة معرفيّة عليا قادرة على إدراك جزئيّات تلك العوالم، فهو يعترف بالمعرفة العقليّة، بل وحتى المعرفة الحسيّة ضمن مواكبة الدين ـ وفي حدود أفق إدراكه ـ بالصحة الإجمالية للقضايا الدينيّة المعنيّة بأمور تقع خارج نطاق الإدراك الحسّيّ والعقلي.

هذه المجموعة من القضايا الدينيّة التي يواكبها اعتراف المعرفة العقليّة الإجمالي، هي القضايا ذاتها التي تُعنى بخصوصيّات وجزئيّات العوالم الغيبيّة أو القضايا القِيَمية التي تصدر في ضوء الوجه الملكوتي لسلوك البشر وآثاره الأخرويّة. إذاً، فالدين فيه قضايا يقع بحث صحتها وسقمها التفصيلي خارج دائرة الإدراك العقلي والحسّي، كما أنّه أيضاً مبيّن لقضايا تكون في أفق فهم الحسّ والعقل.

والمسيحيّة كدين أيضاً لها من القضايا المذكورة، ونظراً لعدم خلوّ الأناجيل الموجودة من نصوص من وضع البشر، كما أنّ عقيدة الكنيسة أيضاً هي عبارة عن حصيلة للسجالات والمنازعات التي صارت في النهاية كدين رسمي؛ فقد دافعت الكنيسة باسم الدين عما تفتّقت عنه الذهنيّة البشريّة المتمثّلة بآباء الكنيسة ورجالها، وكانت تنتظر من الجماهير تقديس وتأييد صواب كلّ القضايا المنسوبة إليها. وهذا الأمر كان يسري أيضاً على القضايا التي تدخل في دائرة المعرفة وحكم العقل والتجربة.

وتلبية لهذا التوقّع، ظهرت إلى الوجود في البداية فلسفة تتساوق مع علم الكلام، تولّت مهمة الدفاع العقلاني عن القضايا الغيبية،

ومسائل الكنيسة القِيَمية. ومتى ما وصل العقل إلى نتائج متناقضة مع العقيدة الرسمية، كانت تتوفّر الأرضيّة لإهانته وإدانته، وتصدق هذه المسألة في المقاطع الزمنية التالية على العلوم التجريبية. كذلك أنّ معارضة العقل للكنيسة في أمور، مثل التثليث المغاير لإطلاق عدم محدودية الله الواحد سبحانه وتعالى، هي غير الخضوع الذي يبديه العقل بدعم من البرهان إزاء الأبعاد الأسمى للمعرفة الدينيّة. إنّ عجز الكنيسة عن تبيين مفاهيم الشرك التي كانت قد راجت باسم الدين، وَضَعَها في موضع معارض للعقل والعلم التجريبي؛ وبالإضافة إلى ذلك، فإنّه قد شجّع ودفع أنصار الاتجاه العقلي، وخصوصاً أتباع المذهب الحسّي، إلى التعدّي على حرمات وحدود القضايا الدينيّة الأخرى.

ولابدّ من التذكير هنا بأن تنامي التيار الحسّي في الغرب، الذي رافق تقدم العلوم التجريبية والنجاحات المتتالية في ميدان الطبيعة، أوجد غروراً كاذباً لدى أنصار الاتجاه الحسّي. فقد كان هؤلاء يتصوّرون أنّهم يملكون القدرة على فهم جميع قوانين العالم عن طريق المناهج التجريبية؛ فانطلقوا على هذا الأساس إلى وضع قواعد المذاهب العلميّة.

ولقد ادّعت المذاهب العلميّة لنفسها القدرة على إصدار الأحكام، حول كلّ ما هو موجود في عالم الخِلقة، وحتى الحكم بخصوص القضايا القِيَمية. فكان القرن التاسع عشر قرن ازدهار صياغة المذاهب العلميّة. فقد شيّد أوغيست كونت مذهب الأنسنة على أساس فلسفته العلميّة. ولم يكتف ماركس في فلسفته العلميّة بتدوين قوانين عامة للطبيعة، والمجتمع المعاصر، بل قام أيضاً، مثلما فعل كونت، بإصدار الأحكام حول كلّ المجتمعات السابقة، وحتى المجتمعات البشريّة التي ستأتي لاحقاً؛ وأكثر من هذا، عمد

إلى وضع القوانين العامة لكلّ الوجود من البداية إلى النهاية، ومن ثم زعم تقديمه لأيديولوجيّة علميّة عبر الحكم على القضايا القِيَمية.

ونلفت هنا إلى العلماء من أصحاب المسلك التجريبي في القرن التاسع عشر، فقد كانوا أدعياء نبوّة ورسالة، أي أنّهم كانوا يصدرون الأحكام في جميع الأمور التي كانت خاضعة للأنبياء في معرض شهودهم وإدراكهم. فهم باسم العلم، انكروا الله والكائنات المجردّة، من قبيل الملائكة، وسخروا بالأحكام والتعاليم الدينيّة.

وعلى هذا المنوال، شهد الغرب منذ عصر النهضة وحتى أواخر القرن التاسع عشر، سنوات من صراع العلم والدين؛ فالعلم حين فقد هويته الدينيّة، دخل في صراع مع الدين بوجه عقلي، ثم بعد مدّة في قالب حسّي وتجريبي. في الوقت الذي كان فيه الدين لا يزال يدّعي الاطّلاع على حقائق الوجود. وقد أدّى التدقيق وتبيين المعرفة الحسيّة، والالتفات إلى معضلاتها ـ كما تقدّم ـ إلى أن يدرك أنصار المذهب الحسّي محدوديّات القضايا العلميّة وتجاوز ادعاءاتهم الأولى.

ومن خلال فهم خصوصيات العلم الحسّي، تمّ التوصّل إلى ما يلي:

أوّلاً: لا يوجد يقين وضرورة في القضايا العلميّة مطلقاً.

ثانياً: القضايا العلميّة، هي القضايا التي تكون معالمها المباشرة أو غير المباشرة قابلة للمشاهدة والاختبار؛ أي أنّها تُطرح في دائرة الوجودات المحسوسة.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الخصوصيّتين المتقدّمتين قد أخرجتا اليقين من دائرة العلم، وسلّطتا سفسطة خفيّة وشكوكيّة معقّدة على

العلم البشريّ، وبالإضافة إلى ذلك أخرجتا طائفتين من القضايا من ميدان العلم الحسّي:

الأولى: القضايا القِيَمية الفاقدة لمقياس ومعيار خاضع للاختبار.

الثانية: القضايا المتعلّقة بالوجودات اللامحسوسة، وكذلك القضايا حول الوجودات المحسوسة التي تُطرح بطريقة لا تكون قابلة للإبطال عن طريق الاختبار. وهذه القضايا هي تلك الصياغات غير العلميّة والتي من وجهة نظر الإنسان الحسّي المذهب، لا يوجد سبيل لبحث صحتها أو سقمها، مثل القضايا القِيَمية المفتقرة إلى الوجود الذاتي.

والواقع أنّ توضيح الطائفة الأولى من القضايا، وكيفيّة خروجها من دائرة العلوم كان قد مرّ تحت عنوان «فصل العلم عن القِيَم». ويحاول أصحاب المذهب الحسّي وضع الفئة الثانية من القضايا في إطار نظريّة علميّة، وإرجاعها إلى قضايا قِيَمية، وبالتالي إلى دوافع شخصيّة. فمتى ما اقتنع شخص بسلوك خاص في المجتمع، فهو يقوم بوضع قضايا قِيَمية من أجل القيام بذلك العمل. وبالإضافة إلى ذلك، يبادر إلى الترويج له باختلاق القصص والإيحاء بصياغات يحثّ فيها الناس أو نفسه على القيام به أو اجتناب تركه؛ فعلى سبيل المثال: بغية منع السرقة، يقوم الشخص بالدعاية لقضايا تتحدّث عن المعاد والعقاب الذي سيلقاه اللصوص، والمجتمع الذي يشعر بفقدان الأمن بسبب شيوع ظاهرة السرقة وبدافع رغبته في الأمن، يصدّق هذه القصص. إذاً، يتمّ تأليف القصص الدينيّة على عكس القصص العلميّة التي تُصاغ بقصد المعرفة، أو التنبؤ بالحوادث المادّية، لأجل بلوغ الأغراض الفرديّة والاجتماعيّة الخاصة. وببيان آخر، إنّها تُصاغ للدفاع عن القِيَم المنشودة. ولقد أفضى فصل العلم

عن القِيَم، وخروج القضايا الميتافيزيقيّة عن دائرة العلم، إلى تخلّف العلم عن ركب الدعوة لصياغة أيديولوجيا وأخلاق أو تقديم مذهب، وإلى أن تفقد المذاهب العلميّة المتنوّعة التي تبلورت في القرن التاسع عشر لمواجهة الكنيسة، اعتبارها وقيمتها العلميّة. وعلى هذا المنوال بقيت الكنيسة في القسم الأعظم من القضايا الدينيّة، أي القضايا الميتافيزيقيّة والقِيَمية بلا منافس وشعرت بالارتياح. والنقطة الوحيدة التي كانت تتّسم بالركاكة والهشاشة لدى الكنيسة هي تلك المجموعة من القضايا، التي كانت قد وردت في الكتاب المقدّس حول الكائنات المحسوسة ـ كقضايا الفلك ـ لأن هذه الطائفة من الفرضيّات كانت لا تزال ضمن الميدان المشترك بين العلم والدين، وكان بإمكانها أن تصبح محلّاً للنزاع.

لقد ابتعد العلم بوجهه التجريبي والقابل للاختبار عن طائفتين من الفرضيّات: القِيَمية والمتيافيزيقيّة، بعدما تبيّنت له المعوقات والقيود التي تعترضه لتفسيرها. فكان أن جاء دور الدين ليتنازل عن طائفة ثالثة؛ أي السكوت عن الفرضيّات التي كانت تدور حول الموجودات المحسوسة، لكي يسدل الستار على النزاع الذي كان قد حدث بين العلم والدين. وقد رحّب آباء الكنيسة، ورجالها، وعلماء الكلام المسيحيّون بنظريّة فصل العلم عن القِيَم والدين عن العلم، وسلّموا بأنّ هناك قسماً من القضايا، التي جاءت في الكتاب المقدّس، والنصوص الدينيّة لا تُعنى بالواقع الخارجيّ للموجودات الطبيعيّة، وهي ذات جانب تمثيليّ ورمزيّ، وبهذا قاموا بتحصين الكنيسة ضد الهجمات المباشرة التي كانت تُشنّ عليها باسم العلم.

مع كلّ ذلك، يبقى هناك تساؤل وهو: هل الفصل المذكور الذي جاء نتيجة لرواج وقبول الهويّة غير العلميّة للفرضيّات الدينيّة،

وحصر الفرضيّات العلميّة ذات القيمة المستمدّة من معرفة العالم بقضايا قابلة للاختبار، يمكن أن يجعل الدين والسُنَن الإلٰهيّة في حصن منيع؟

الحقيقة هي أنّ نظريّة فصل العلم عن القِيَم والدين عن العلم، لا تفضي إلى تحصين الدين وبقاء السُنن الدينيّة أبداً؛ بل إنّ هذه النظريّة في أساسها وبنائها، تتناول قبل كلّ شيء، إلغاء الحقيقة وأصل الدين؛ لأنّ فصل الدين عن العلم الذي يتم عن طريق ردّ القضايا الدينيّة وتأويلها بقضايا قِيَمية، وردّ القضايا القِيَمية وتفسيرها بالنزعات الشخصيّة أو بألوان أخرى من الصياغات المغايرة للصياغات العلميّة؛ يسلب في الخطوة الأولى، الاعتبار والقِيمة المنتزعة من معرفة العالم من القضايا الدينيّة، ويقوم بتحديد دور عملي لها فقط في توفير الحوافز الفرديّة والجماعيّة؛ وببيان آخر، ينقل الإيمان الدينيّ ـ المعتمد في أدنى درجاته على المعرفة البرهانية؛ أي علم اليقين، والمستعد لقبول معرفة أعلى والتي هي عين اليقين وحق اليقين ـ ينقله إلى دائرة النزعات الفرديّة، التي تفتقر إلى أيّ نوع من القاعدة البرهانيّة، وتستند على العواطف فقط، الإحساسات، والمشيئة، والإرادة الشخصيّة للأفراد، وبهذا لا يبقى من سبيل لإثبات الأبعاد المعنويّة والملكوتيّة، والحقائق الغيبيّة للسنن الدينيّة.

من هذا المنطلق، فإن الدليل الوحيد الذي يتسنّى للمعتقد بالدين إقامته للدفاع عن معتقده مِن الآن فصاعداً أمام خصومه هو: أنّه لا يوجد طريق لإثبات الدين، كما أنّه لا يوجد أيضاً دليل على نفيه، وهو يتّبع دينه لدوافع شخصيّة فقط، وبدون أن يكون متيقّناً من معتقده، وأن يجد طريقاً للتيقن منه.

فالإنسان الذي يفقد يقينه بأُسس السُنن الدينيّة التي ينتمي إليها،

لا يعمل بأيّ من تلك السنن؛ فمثلاً: من لا يوقِن بوجود مبدأ للوجود باعتباره قضيّة علميّة معبّرة عن الواقع، كيف يمكنه الإتيان بإحدى السُنن الدينيّة، كالصلاة ركعتين بنيّة القربة؟

إنّ فصل الدين عن العلم، عبر تجريد وإلغاء قاعدة الدين المعرفيّة، أو من خلال إخراج الهويّة المعرفية للدين عن متناول الفهم والوعي البشري، يشرع في الخطوة الأولى بسلب اليقين من الدين، وتزامناً مع ذلك يحول دون عمل الإنسان بالسنن الدينيّة في آن معاً؛ وببيان آخر، هو يقوم بإضعاف روح السنّة لدى الإنسان.

وفي المجتمع الذي يفقد يقينه بالمبادئ الدينيّة والسماويّة للسنّة، لا يبقى من السنّة إلّا ركام وجسد بلا روح. إنّ روح السنّة هو اليقين، والفرد الذي له يقين بالسنّة لا يُعرض عن العمل بها مطلقاً؛ بل يعتقد أنّه ما لم يتفانَ بإخلاص على طريق العمل بها، فإنّه لن يصل إلى حقيقة السنّة التي لها باطن ملكوتيّ وإلهيّ. وحينما يُنتزع اليقين من السنّة، فإنّ استمرارها يتوقّف فقط على الدافع الشخصي للأفراد أو المجتمع الذي اعتاد عليها بسبب الممارسة.

ويجدر القول إنّ الرافد المعرفي للسلوك الذي يتواصل على أساس الرسم والعادة الاجتماعيّة هو ليس اليقين البرهاني، أو المعرفة الشهوديّة والحضوريّة أو الواضع للسنّة، وإنّما هو الإدراك الحسّي الحاصل من التعاطي مع ظاهر العمل، والذي يفرز على أثر تكرار العمل، نوعاً من النزوع العاطفي الذي هو غير الإيمان الديني. وعليه، فإنّ القوالب الدينيّة عندما تتواصل عن طريق الدوافع العاطفيّة للأفراد، وبشكل عادات فرديّة، أو رسوم اجتماعيّة فإنّها تفتقر إلى القاعدة التي تحرس ثباتها أو قدسيّتها الإلٰهيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ نظريّة فصل العلم عن القِيَم والعلم عن الدين، لا تكتفي بإلغاء البعد الثابت والإلٰهيّ للدين والسُنن

الدينيّة ـ الذي هو في حكم ذبح الشريعة وإزهاق روح الديانة ـ بل إنّ هذا العمل الذي ينتهي بإخراج الدين من دائرة العلم، هو في حكم المقدّمة لإقدام العلم على الدين من جديد على تشريح جثّته الهامدة؛ لأنّه بعد الآن لا يجد الدين حق الدفاع عن نفسه بتهمة طرحه لقضايا لا معنى لها من حيث التعبير عن الواقع، وكذلك من الناحية العلميّة. وبالمقابل يأخذ العلم انطلاقاً من دعوى امتلاكه حق تحليل، ودراسة مظاهر وتمثّلات الدين المحسوسة والمادّية، بتقديم النظريّات المتنوّعة، ليس في مورد أحقيّة أو بطلان القضايا الدينيّة، بل في ما يخصّ أسرار الكون وطريقة نشوئها. هاهنا يأخذ العلم بطرح النظريّات المختلفة النفسيّة أو الاجتماعيّة في تشريحه لهذه الجثة الهامدة، التي نشأت في أحضان مشاعر، ونزعات الأفراد لتلبية عواطفهم، ومتطلّباتهم الفردية؛ فهو يتحدّث تارة عن الخوف أو الجهل كعامل لنشوء الدين، وتارة عن حاجة القِيَم الاجتماعيّة للصياغات الدينيّة.

ولاشك في أنّ هذا النوع من التحليلات النفسيّة، أو ما يصطلح عليه بالمنهج العلمي في دراسة الدين، يؤدي أكثر من ذي قبل إلى زعزعة، وحتى زوال تلك الطائفة من العواطف، والمشاعر الدينيّة التي يمكنها أن تتّصف بنوع من الاستقرار النسبي في دائرة التقليد، بعد اعتبار الفرضيّات الدينيّة غير علمية. وكان ويلفرد دوبارتو عالم الاجتماع الإيطالي، من أوائل من انتبهوا إلى الدور التجريبي لهذا التوجّه على المعتقدات الدينيّة للناس، وعلى الرغم من اعتقاده بعجز القضايا العلميّة وفصل العلم عن القِيَم، وبالتالي فصل الدين عن العلم، فهو بعد أن ينعت العلم في القرن التاسع عشر بالأحمق الذي يدّعي تقديم أيديولوجيا، وتدوين أخلاق علميّة، وبعد أن يبيّن أنّ القضايا القِيَمية، وبالتالي القضايا الدينيّة، تقع خارج دائرة القضايا

العلميّة، يصرّح بأنّ نشر هذه النظريّة والأفكار بين الجماهير، يؤدّي إلى ضعف المعتقدات الدينيّة والقضاء على السنن الاجتماعيّة، وبالنتيجة انهيار النظام الاجتماعي؛ لأنّ الجماهير عندما تعتقد أنّ القضايا الدينيّة ليست ذات قيمة معرفيّة عن العالم، وتفتقد للأهميّة العلميّة، أو بعبارة أخرى، إذا اعتقد الناس أنّ القضايا الدينيّة لم تكن قضايا حقيقيّة، وأنّها بُنيت فقط لتبرير مشاعر ونوازع فرديّة واستنتاجاتها، وآثارها الفكرية، والاجتماعيّة، فإنّهم لن يستطيعوا أبداً الاحتفاظ باعتقادهم وإيمانهم الدينيّ بها.

يقول «ريمون آرون» بهذا الخصوص: **«إنّ نفس «بارتو» كانت تحدّثه دائماً بأنّه عالم، وحتى أنّه يشعر القارئ بالملل من كثرة تكرار هذا الحكم، وهو أنّ القضايا الوحيدة التي تُعدّ قضايا علمية هي القضايا الحاصلة عن طريق المنهج المنطقي ـ التجريبي، وإنّ أيّة قضيّة أخرى، خصوصاً القضايا الأخلاقية وما بعد الطبيعيّة أو الدينيّة، ليست ذات قيمة حقيقيّة.**

إلّا أنّ «بارتو» الذي يسخر سخرية لا نهاية لها من اصطلاح الدين أو الأخلاق العلميّة؛ يعلم جيداً بأنّ العلم لا يمكنه أن يكون حاسماً في تعيين السلوك العلمي للإنسان، وحتى أنّه كتب بأنّه لو علم بوجود قراءٍ كُثُر يقرأون آثاره لما بادر إلى نشرها؛ ذلك أنّ تبيين واقعيّة النُظم الاجتماعي بالمنهج المنطقي ـ التجريبي، غير ميسّر للجميع؛ إلّا أن أساس النُظم الاجتماعي ينهار في الوقت نفسه في نظر الجميع. وهو يقول:

«إنّ بقاء المجتمع يكون عن طريق المشاعر فقط. وهذه المشاعر وإن كانت غير حقيقيّة، إلّا أنّها مؤثرة. إنّ علم الاجتماع لو كشف للبشر الوجه الآخر من العملة أو الصفحة الثانية من الورقة، لكان في ذلك خطر إسقاط التصوّرات المفيدة والضرورية. إنّ هناك تناقضاً

بين الأحاسيس والعلم اللذين وجودهما لازم للمجتمع، لأنّ العلم يكشف عن عدم واقعية الأحاسيس»[1].

ونلفت في هذا المجال إلى أنّ العلاقة بين العلم والدين، تكشف عن أنّ الفصل بينهما مجرّد وهم ليس إلّا. فالدين في أصله وحقيقته ذو هويّة علمية، ولكن ليس المراد من ارتباطه بالمعارف البشريّة بمعناها الأشمل الذي يتضمّن الصور الذهنية والخيالية؛ بل المراد المعرفة التي هي في مقام الحكاية عن الحقيقة، وعرضها وظهورها في مراتب الكون المختلفة، والتي تتولّى مهمة هداية وتوجيه البشر أيضاً. وعلى هذا الأساس، لا يستطيع العلم مطلقاً في أصله، وحقيقته أن لا يكون له رأي في القضايا التي تعتبر علماً في حدود نظرة أتباع المذهب الحسّي. وإنّ قبول تصوّر فصل الدين عن العلم الذي هو حاصل قبول السفسطة، والشكوكيّة في قضايا ما بعد الطبيعيّة والأخلاق، فضلاً عن أنّه يؤدّي إلى إلغاء الأبعاد المعنويّة والروحيّة من الدين، فإنّه ينتهي إلى إنكار حقيقة الدين، أو التشكيك به، وكذلك إلى هيمنة العلم على الآثار المادّية والظواهر المحسوسة للسنن الدينيّة.

إنّ الدين، والسنّة الدينيّة عندما تُحذف أبعادهما المعنويّة والإلٰهيّة، يصبحان على شكل عادة ورسم اجتماعيّ؛ لأنّ السنّة ترتكز على الإيمان والاعتقاد اليقيني، وهي مبنيّة على المعرفة الشهودية، والبرهانية؛ في حين أنّ العادة تقوم على المعرفة الحسيّة، والتعلق بها عاطفياً، وهي تنشأ على أثر ممارسة، سواء كانت هذه الممارسة بسبب تقليد اختياري أو إجباري. أما أفراد المجتمع، فبعد أن يتصوّروا وهميّة القضايا والسنن الدينيّة؛ يعني بعد قطع الارتباط

---

(1) **مراحل أساسى انديشه در جامعة شناسى** (= المراحل الأساسيّة للفكر في علم الاجتماع)، ج 1، ص 5.

الشهودي وتجريد التوجه البرهاني عن الأبعاد الملكوتيّة للسُنن، والذي هو بمثابة ذبح لهذه السنن، يمكن لهم أن يقيموا علاقة شعوريّة ـ عاطفيّة معها؛ أي إنّهم لا يشاهدون من السنّة إلّا ظاهرها وقشرها. وعلى ما تقدم، فإنّ ما يبقى من السنّة في المجتمع هي العادة نفسها، وهذه العادة وبسبب تشييدها على أرضيّة المشاعر، والنوازع الفردية، والشخصيّة، تكون عرضة للتبدّل والتغيير بسهولة.

3 ـ 3 فصل العلم عن السياسة

مادام الوعي الدينيّ والمعرفة العقليّة يتّصفان بهويّة علمية، يصبح مفهوم العلم، وبسبب إنكار أبعاده الدينيّة والعقليّة، حاكماً على مصاديق العلم الخاضع للاختبار، عندها يبقى العلم زاعماً لنفسه القدرة على إصدار الأحكام بشأن القِيَم السياسيّة؛ لأنّه في هذه الحالة تتصف القضايا القِيَمية بمعيار ومقياسٍ يكونان ميزاناً لاختبارهما وهو العلم؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ السياسة السليمة والصحيحة، هي تلك السياسة التي تنتظم على العلمية؛ وفي هذا الإطار يعتبر علم الاجتماع أنّ من مسؤوليّاته تدبير، وتنظيم النظام الاجتماعي في حدود المثل العقليّة لما يتمتع به من هويّة عقليّة. وقد أُطلق عليه «علم السياسة، أو تدبير المدن» بالنظر إلى الرسالة التي يحملها لهداية وتوجيه المجتمع.

لقد اهتم أفلاطون بالبحث حول النظام المثالي، والمجتمع، والمدينة الفاضلة عبر رؤية عقليّة للقضايا الاجتماعيّة. واعتبر أنّ حق الحكم في المدينة الفاضلة من خلال رسم أبعاد، وأُسس هذا المجتمع من الناحية الفلسفيّة والعقليّة، هو خاص بالفلاسفة والحكماء الذين لديهم معرفة بالحقائق العقليّة.

ولا بدّ من التذكير بأنّه، في القرنين السابع عشر والثامن عشر،

تحدّث علماء العلوم السياسيّة عن الحقوق الطبيعيّة للبشر بأساليب عقليّة، وقاموا على أساسها بتدوين الأيديولوجيّات السياسيّة المختلفة، التي كانت بصدد توجيه نفسها علميّاً وعقليّاً.

وقد تحرّك أنصار الاتجاه الحسّي في القرن التاسع عشر، وبسبب عدم وعيهم بقصور المعرفة الحسيّة، وانطلاقاً من التأثّر بترسّبات التفكير العقلي، تحرّكوا نحو وضع أُسس للأخلاق، بل إلى وضع دين علمي. ولكن بعد انكشاف نواقص العلم الحسّي ـ التجريبي، وخروج القضايا القِيَمية ومن ضمنها القِيَم السياسيّة عن دائرة العلم، انتهى زمن وضع الأيديولوجيات السياسيّة. ومنذ ذلك الوقت لم يعد العلم تابعاً للقوانين السياسيّة، وهو لم يبتعد عن السياسة التي يقع على عاتقها تبرير وتدوين الأهداف الاجتماعيّة فحسب؛ وإنّما كان يعتبر أنّ الاهتمام بالأهداف السياسيّة هو من آفات العلم الحقيقيّة.

وهكذا انحصر دور العلم على صعيد السياسة في دراسة الاتجاهات السياسيّة المختلفة، والتعرّف عليها، وتحليل علل وعوامل ظهورها وانتشارها، أو كيفية ضعفها وزوالها، أو التحقّق حول هيكليّة السلطة في العهود المختلفة والمجتمعات المتباينة.

والعلم ـ على هذا المنوال ـ من دون أن يكون له رأي في صحة أو بطلان سياسة خاصة ونظام مخصوص، يوفّر الوعي اللّازم للسياسيين بغية الاستفادة من الإمكانات الموجودة للوصول إلى تلك المجموعة من الأغراض السياسيّة التي يبغون الوصول إليها[1].

وبتعبير ماكس فيبر: «**إنّ قوام السياسة هو الشوق والانجذاب**

---

(1) انظر: فيبر، ماكس، **دانشمند وسياستمدار** (= الحكيم والسياسي)، ترجمة: أحمد نقيب زاده، انتشارات دانشكاه طهران، 1989م، ص 166.

الحماسي نحو موضوع ما؛ سواء كان هذا الموضوع إلهيّاً أم شيطانياً»[1].

والعلم ومن دون أن يحظى بالقدرة على التحكيم، ومعرفة الله أو الشيطان، يبيّن لك فقط في خدمة أيّ إله أنت أو ضدّ أي إله آخر.

ويقول فيبر: «**إنّ العلم يفتح لنا أبواب العلوم والمعارف التي بدورها تمكّننا من الناحية التقنية، سواء في مجال الأمور الخارجيّة أم الأمور المتصلة بنشاط الإنسان، من إدارة الحياة ببراعة، فللعلم مشاركة في أمر التنوير، وإذا كان كذلك فنحن بوسعنا أن نبيّن لكم بصراحة أنّه يمكن في حالة طرح مسألة قِيَميّة معيّنة، اتخاذ الموقف ذاته عملياً**»[2].

إنّ تشخيص السعادة والشقاء السياسيّ في هذه الحالة خارج عن رؤية ومتناول العلم أيضاً، وتوقّع تبيين السعادة علميّاً هو توقّع أبله، وساذج يدور في مخيلة بعض الأطفال الكبار.

يقول فيبر عن هذا التوقّع غير الناضج ساخراً:

«**في آخر الأمر مع أنّه يمكن لتفاؤل ساذج أن يقدّم العلم (أي فن التحكم بالحياة القائم على العلم) بمثابة طريق لبلوغ السعادة، إلّا أنّني أعتقد بأنّ النقد الهدّام الذي يوجهه «نيتشه» إلى البشر الأخيرين الذين بلغوا السعادة، يجعلنا نعتبر هذا المبحث قد أغلق ملفّه تماماً. ومن هذا المنطلق، ما عدا عدد قليل من الأطفال الكبار الذين يجلسون على كراسي الدرس في الجامعات أو قاعات تحرير الصحف، من يصدق أنّ العلم، يقود الإنسان إلى السعادة؟**

---

(1) فيبر، مصدر سابق، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ص 93.

ويضيف: «**في مثل هذه الظروف التي انهارت فيها كلّ الرؤى القوميّة التي كانت تتصوّر أنّ العلم طريق نحو «الوجود الواقعي»، «الفن الواقعيّ»، «الطبيعة الواقعيّة»، «الإله الواقعي» أو نحو «السعادة الواقعية»، ما هو معنى العلم بوصفه إحدى الرسالات؟ لقد أجاب تولستوي عن هذا السؤال بأبسط ردّ حين قال: «ليس للعلم أي معنى؛ لأنّ أي ردّ لا يجيب عن سؤالنا المهم وهو: ماذا ينبغي علينا أن نفعل، وكيف علينا أن نعيش؟... ولاشك في أنّ العلم لا يقدّم إجابة عن هذه التساؤلات**»[1].

والعلم بالمعنى الجديد الذي يكتسبه، لا يقدم إجابة عن الأسئلة المذكورة، بل هو يسدّ الطريق أيضاً أمام الإجابة، وينعت كلّ مسعىً يبذل على هذا الصعيد بأنّه من نوع نسج الخيال والتّرهات أو السحر الذي يمارسه الإنسان البدائي.

وعلى هذا المنوال، لا يبقى فرق بين أقوال الأنبياء، ومدركات العقل العملي والنظري، والادعاءات التي يُراد بها خداع العوام.

ويعترف ماكس فيبر في كتاب «الحكيم والسياسي» بالتقابل المذكور على النحو التالي:

«ليس الاتجاه الفكري والعقلانية المتراكمة هي وجود وعي متراكم للعلم عن ظروف الحياة؛ بل هي تعني أكثر بأننا نعلم أو نعتقد بأننا نستطيع في أيّة لحظة وإن شئنا ذلك طبعاً، أن نثبت بأنّه لا توجد أساساً أيّة قوة خفية لا يمكن رؤيتها تتدخّل في شؤون الحياة.

والخلاصة إننا قادرون عن طريق الفرضيّات والتنبّؤات أن نهيمن على كلّ شيء، وهذا بمعنى انتهاء الاستغراق في نسج الأحلام عن العالم.

---

(1) فيبر، مصدر سابق، ص80 ـ 81.

بالنسبة إلينا لا توجد بعد الآن هذه المسألة، كما كان للإنسان البدائي الذي كان يعتقد بهذا النوع من القوى، وهي أن نلجأ إلى السحر ونعمل على السيطرة على الأرواح أو أن نطلب منها شيئاً؛ بل إننا بدلاً عن ذلك نتوسل لحلّ مشاكلنا بالتقنية والفرضيّة. وهذا هو المفهوم الأساس لحرّية الفكر.

في ضوء ما تقدم، يطرح سؤال جديد وهو: هل عمليّة استئصال شأفة التخيّلات التي حصلت في غضون آلاف السنين من التمدّن الغربي جاءت بشكل عام؟ وهل التقدم الذي كان له في ذلك العلم، كان له حكم العنصر الأولي والقوة المحركة، يتصف بمفهوم أبعد من الجوانب العلميّة ـ الفنية البحتة؟

لقد تم عرض هذه المسألة بشكل بارز أكثر في رائعة «ليو تولستوي»، فقد وصل «تولستوي» بطريقته الخاصة إلى نتيجة. وكانت أفكاره تتبلور بشكل متزايد يوماً بعد آخر حول هذا السؤال: «هل الموت حادثة ذات معنى وهدف أم لا؟».

والجواب الذي يجده هو: أن لا مفهوم للموت لدى الإنسان المتمدن.

«الموت، عند الإنسان المتمدن بدون معنى. لذا ولأنه لا معنى للموت، فسوف تكون حياة الإنسان المتمدن في هذه الحالة من غير معنى أيضاً؛ لأنّها عملياً في حالة تقدم من دون معنى، وهكذا تتحول الحياة أيضاً إلى حادثة بلا معنى. ويواجهنا في كلّ مكان من آخر آثار «تولستوي» هذا النمط من التفكير الذي يضفي مسحة خاصة على فنه»[1].

وكما لوحظ، عندما تصبح العقلانيّة في دائرة الافتراضات

(1) فيبر، مصدر سابق، ص 74 ـ 76.

المسبقة في خانة واحدة، مع أمر ما، وهو ما يطلق عليه في الوقت الحاضر اسم التكنولوجيا؛ فإنّها لا تكتسب معنًى علمياً ـ فنياً صرفاً؛ بل وأبعد من هذا المفهوم، فإنّها تتزاحم مع كلّ حقيقة يُتَوَّهم إعطاؤها معنى للحياة، بل مع أي احتمال لإسباغ القيمة على السلوك السياسي والاجتماعي. وعلى أساس هذا التزاحم، فإنّ العلم ـ بالخصوصيّة الأخيرة ـ يعتلي سدّة الحكم حينما تغوص يداه إلى المرافق في دم الخصم والذي هو العلم العقلي، والقدسي.

وهكذا نرى فيبر المدرك للتزاحم بين الحقيقة والقيمة المزدوجة للعلم، يبشّر بذلك ويقول: «**حول هذه النقطة، يوجد تعارض كبير بين الوقت الحاضر والماضي. تذكروا أنّ أعلى رمز في مقدمة كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، هم السجناء المقيدون في الغار؛ المتجهة وجوههم نحو واجهة الغار الصخرية المنتصبة أمامهم ومن خلفهم مصدر نور غير قادرين على رؤيته. إنّهم محكومون بالنظر إلى الأشباح المتكوّنة على الجدار، وبإمكانهم فقط تحليل علاقات هذه الأشباح بعضها مع بعضها الآخر. بعد ذلك ينجح أحدهم بتحطيم السلاسل، والنظر إلى الخلف ورؤية الشمس؛ ويحاول وهو مبهور بنور تلك الشمس أن يراه وهو يمر بيده على كلّ ما يرى، فيظنّه الآخرون مجنوناً. ومن ثم يتعوّد رويداً رويداً النظر إلى النور. إنّ وظيفة هذا الإنسان المحرّر من القيود هي نقل تجربته إلى سجناء الغار وإرشادهم إلى النور. إنّ هذا الشخص فيلسوف والشمس هي مظهر الحقيقة، وإنّ هدف حقيقة العلم هو ليس فهم الظواهر والأشباح، بل هو بصدد معرفة الوجود الحقيقي كذلك. ولكن من ذا الذي يؤيد اليوم هذا النمط من التفكير حول العلم؟ خصوصاً الشباب، فهم يحملون شعوراً معاكساً لذلك. فالبنى الذهنيّة عن العلم في عيون هؤلاء الشباب تشكّل وادياً غير واقعيّ من المجرّدات**

المزيّفة التي تسعى لاعتصار دم وعصارة الحياة الحقيقيّة بيدها الجافة المتبلّدة؛ ولكنها لا توفق أبداً. فالتصوّر السائد في يومنا هذا هو أنّ واقعيات الحياة هي نفس تلك العلاقات التي لم تكن بنظر «أفلاطون» شيئاً سوى الأشباح المنعكسة على صخرة الغار، وإنّ الباقي [أي تلك العلاقات التي كانت بنظر «أفلاطون» حقيقيّة] من وجهة النظر هذه ليس سوى أشباح بلا روح وانحرافات عن الواقعية. فكيف حدث هذا التغيير والتحول في الرؤى؟»[1]

إنّ الآلهة المتعدّدة التي هي الشياطين، والأبالسة المرجومين، والتي صعدت إلى السماء وادّعت الألوهية والربوبيّة، تفقد نقابها وغطاءها العلمي بموت العلوم العقليّة والقدسيّة، ولكنها لا تموت. وهذه المرة من دون أن يكون لها هاجس التبرير العلمي أو رهبة المغالطة والسفسطة، تتحرّر من جميع الأغلال التي كان يمكن أن تقيدها بنور البرهان، وتواصل لعب دور الإله على السياسات الحاكمة في المدينة، وتوجه الحرب والسلام وأسلوب عيش وتسيير أمور البشر، لا بل تمارس ألوهيّتها في قالب صور مثاليّة وقوالب ذهنيّة على ما يُسمّى الآن بعلم من دون إله ـ كما يعترف فيبر ويقول:

«لا تختلف الوضعيّة اليوم عنها في العهد القديم اختلافاً يذكر، فلا يزال يشاهد كذلك نفوذ الآلهة والشياطين ولكن بمعنى متفاوت، فاليونانيّون القدامى كانوا يقدمون الأضاحي إلى إفروديت[2] ومن بعده إلى بوليون[3] ولكل واحد من آلهة المدينة. ونحن اليوم أيضاً على الرغم من نبذ شبح الآلهة والأساطير التي توجد في الوقت ذاته في

---

(1) فيبر، مصدر سابق، ص 76 ـ 77.

(2) Aphrodite إله الحبّ عند قدماء اليونانيين.

(3) Apollon إله الألوهيّة والفن والنور عند قدماء اليونانيين.

دخائلنا، نقوم بذلك العمل نفسه. وهؤلاء الآلهة تابعون للقدر، لا للعلم. وما يلقى على عاتقنا، هو إدراك مفهوم الألوهيّة في مجتمع ما خاص، أو استنباط هذا المجتمع أو ذاك من هذا المفهوم، وهذه هي حدود البحث الذي ينبغي على الأستاذ عدم تجاوزه أثناء الدرس»[1].

وعليه، فإنّ الأثر الذي تتركه سيادة العلم بالمعنى الوضعي، على كيفية ارتباط العلم بالسياسة، هو أثر أُحادي الجانب؛ أي إنّ العلم بمعناه الوضعي ينأى بنفسه عن ميدان السياسة. وهذه المسألة لا تقطع ارتباط السياسة بالعلم وحسب، بل هي تزيد من سيادة السياسة على العلم.

وفي هذا السياق، ينهي حضور العقل في دائرة التفسير ومعرفة الحقائق السماوية، تسلّط الآلهة والأرباب المتفرقة، وهذه بدورها تنتهي بصدام ونزاع لا نهاية له بقيادة الشيطان؛ وذلك عبر إقرار حكم الله الواحد القهّار، ويتغلّب البشر على الشيطان بقيادة البرهان.

إنّ يوسف (ع) حينما ألقى به، من جعلوا أنفسهم أداة طيّعةً للمتشبّهين بالآلهة، في السجن، وجد الإجابة من غير تأمل عن سؤال يتكرر على مرّ التاريخ: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾[2]. والجواب هو نفسه الجواب الذي يردّ به يوم ظهور الحق؛ أي يوم القيامة عن هذا السؤال: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾؟، والجواب هو: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[3].

وبفقد العلم هويّته العقليّة والإلهيّة، وحينما تأسره نظرّيات

---

(1) فيبر، مصدر سابق، ص 89.

(2) سورة يوسف: الآية 39.

(3) سورة غافر: الآية 16.

الاتجاه الحسّي، ويرى أنّ الاستفسار المذكور والردّ عليه، الذي يقع ضمن دائرة المسائل الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، هو خارج عن حدود فهمه وإدراكه، وبالتالي يُعتبر بلا معنى ومهملاً. إنّ الإنسان الذي يتطلع إلى الوجود كلّه من هذا الأفق، لا يجد جواباً عن السؤال الذي يطرحه النبي يوسف(ع) عليه، وفقدان الجواب، يُحرم الإنسان من الناحية العملية، من الولاية الإلهيّة والنور الذي على امتدادها.

على هذا الأساس، فإنّ الإنسان الذي لا يسعه الحصول على معرفة يقينية إزاء تساؤل يوسف(ع)، يتمّثل سلوكه الدينيّ ـ كما تقدّم ـ بشكل عادة يومية؛ وإنّ حياة من يقضي العمر بالعادة، سوف تكون ضحيّة للطاغوت والآلهة المتفرّقة، والتي تأخذ حصتها من الضحية من خلال الاقتتال بعضها مع البعض الآخر ـ لا على أساس العلم ـ بل على أساس السلطة التي يحصلون عليها عن طريق التنازع.

ويصف ماكس فيبر الوضعيّة المؤسفة المذكورة من دون أن يمكنه تقديم حلّ للتخلّص منها ـ عند تحليله للعلاقة بين الحكيم والسياسيّ ـ على النحو الآتي:

«تقبع العقلانية العظيمة، خلف السلوكيات الأخلاقيّة الواعية للحياة التي تسطع من كافة النبوّات الدينيّة، وأحلّت التوحيد الذي نحن بحاجة إليه محل التعدّدية الإلهيّة. لكن بمجرد أن تقع هذه العقلانيّة في قبضة الواقعيّات الباطنيّة والظاهريّة، فإنّها ترى نفسها مجبرة على الانصياع لذلك النوع من المساومة الذي يعلمنا إيّاه تاريخ المسيحية بشكل جيد، إلّا أنّ الدين أصبح في هذا العصر على شكل عادة يومية. فمنذ خرجت آلهة الزمن القديم التي لا حصر لها بشكل قوى غير شخصيّة من قبورها ساعية لإحياء قدرتها في حياتنا، بشكل وفي ذات الوقت تستأنف حربها الدائمة؛ إنّ الآلام الروحيّة للإنسان المعاصر أيضاً، والتي كشفت عن وجهها الكالح وخاصة

لجيل الشباب، هي ناجمة عن هذه المسألة ذاتها. فكيف يمكن إطلاق سراح أنفسنا من قبضة القضايا اليومية؟ فكل ما أنجز من أبحاث للحصول على «التجارب الشهودية»، تمتدّ جذوره في هذا الضعف أيضاً؛ لأنّ عدم الاستسلام للمصير الصعب الذي يأتي به الزمن، وعدم التحلّي بالشهامة لمواجهة الحقائق، يعتبر بحدّ ذاته ضعفاً كبيراً. وهذا هو قدر مدنيّتنا»[1].

إنّ تلك الطائفة من الواقعيّات الداخليّة، والخارجيّة التي عزلت العقل، والعلم عن المسائل الميتافيزيقيّة، والقِيَم الأخلاقيّة والسياسيّة الناشئة منها، هي نفسها تلك الأمور التي فكّت أيضاً الوثاق من أيدي، وأرجل الشياطين، والأرباب، والآلهة المتعدّدة. وهذه الشياطين في الوقت الذي تحتفل فيه بخلاصها من قالب نظريّة فصل العلم عن السياسة، تحث الخُطى نحو التحكّم بالعلم الذي تحرّرت منه الآن؛ لأنّ السياسات الحاكمة الخاضعة لتوجّهات الحكام السياسيّة؛ من دون أن ترى نفسها على مرأى من الانتقادات العلميّة، فضلاً عن فرضها أشكالاً ونماذج مناسبة لها على المجالات العلميّة المختلفة، فإنّها تمهّد الأرضيّة لنشر وبسط العلوم التي تتوافق ومقتضياتها السياسيّة، أو تمنع اتساع الأفكار المضرّة والعديمة الفائدة.

لقد قام السياسيّون بتأمين الميزانيّات اللّازمة للمجالات التي يحتاجون إليها، وبادروا إلى تأسيس الجامعات المختلفة التي تقوم بتنشئة كوادر ذات مؤهّلات متنوّعة. وكلّما تم تسيّس العلم أكثر؛ أي كلما أصبح موضوعه مرتبطاً أكثر بالسلوك الاجتماعي والسياسي للإنسان، كلّما وظّف السياسيون دوره الأداتي أكثر للوصول إلى أهدافهم، وبالنتيجة تزداد حساسية السياسة وإشرافها عليه أكثر.

---

(1) فيبر، مصدر سابق، ص 9.

وبالنظر إلى هذه المسألة، يتحسّر بعض علماء الاجتماع في العصر الحاضر على علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، والذي كان يدّعي التدخّل في السياسة تحت تأثير ترسبّات العقلانيّة المذكورة؛ ومن دون أن يحدّدوا طريقاً للعودة، يعترضون على دورهم الحالي في تنظيم المعلومات الإحصائيّة الضخمة للأغراض السياسيّة والاقتصاديّة للاتّجاهات المهيمنة على الغرب؛ إلّا أنّ هذا الاعتراض قد بقي، في حدود وصف حالة التبعيّة التي يعيشها العلم والعالم، والاعتراض على قمع النزعات الفردية للعلماء، من دون تقديم حلّ لتلك الأوضاع لأنّه لم يكن يولي اهتماماً إلى أصل هويّة العلم والتفكير الغربي.

والحاصل هو أنّه وعلى الرغم من إمكانيّة تصوّر الفصل فرضاً ثالثاً بالنسبة إلى العلم والسياسة إلى جانب الفرضين الآخرين، أي سيادة العلم على السياسة، أو السياسة على العلم؛ فإنّه عمليّاً يمكن تحقّق الفرضين الأخيرين فقط؛ بمعنى أنّه كلّما سجل العلم حضوراً له في دائرة المسائل الميتافيزيقيّة والقضايا القِيَمية، كلّما منحه ذلك حق السيادة على السياسة، وأتاح له الحكم على سلوكيّات الأفراد الاجتماعيّة والسياسيّة. لكن إذا واجه العلم العراقيل نفسها التي واجهت الاتجاه الحسّي، وأضرب عن القضاء والحكم بشأن المسائل السياسيّة، فسرعان ما تتولّى السياسة بمقتضى طبيعتها، التحكيم بخصوص العلم من دون أن تخضع لأيّ ضابطة علمية.

إنّ خيبة العلم وعجزه، حينما يسقط أسيراً في قبضة السياسة، ليست بسبب سلطة السياسة عليه، بل بسبب الضعف الذي تعاني منه حقيقته والذلة التي يتّصف بها. فالعلم عندما يبتعد عن الحقيقة، ويفشل في الوصول إلى اليقين، وينزلق في ورطة الشك والسفسطة المقنّعة، أو المكشوفة، لا جَرَم أن يقع في قبضة القوى السياسيّة، ويصبح أداة طيّعة بيدها، وأداة فاعلة لتمرير مخطّطاتها.

4 ـ 3 فصل الدين عن السياسة

لا بدّ من القول إنّ العلاقة بين الدين والسياسة، ليست بمعزل عن شكل العلاقة بين العلم والقِيَم، العلم والدين، أو العلم والسياسة؛ أي إنّ طريقة الارتباط بينها مؤثّرة في كيفيّة ارتباط الدين والسياسة كذلك.

فعندما تكون للدين هويّة علميّة، ويكون للنظريات الدينيّة اعتبار معرفي وقيمة معرفيّة عن العالم ـ كما مرّ في الفصول السابقة ـ تكون له مكانة أعلى بالقياس إلى السياسة، ويمنح من جانبه السياسةَ اعتباراً وقيمةً.

إنّ سيادة الدين على السياسة التي هي حاصل نظرة الإنسان الدينيّة للوجود والإنسان، كانت على مرّ التاريخ متواصلة وقائمة إلى الحد الذي دفع الأنظمة الاستبداديّة الفرديّة كذلك إلى تبرير حاكميّتها السياسيّة بلباس الدين. فملك الصين، وإمبراطور اليابان، كانا يعتبران نفسيهما أنّهما أبناء السماء وقريبا الربّ؛ وكذلك كسرى، كما تظهر للعيان آثاره في «طاق بستان»، إذ كان يتلقى الجلال الإلٰهيّ من «اهورامزدا» بواسطة رجل دين زرادشتي، القيصر كذلك كان يتسلّم تاج الملوكيّة من الكنيسة. إنّ نسيان أو إنكار المبدأ أو المبادئ التي تحيط بالإنسان، والتي من خلال الارتباط والاتصال الإشراقي بها يتعرّف الإنسان على حقيقته أو العالم، والنظرة الاستقلالية إلى الإنسان والعالم الملازمة لهذا النسيان، هذا النيسان أو الإنكار إنما يؤسّس مدار السياسة على محور الإنسانيّة والتوجّهات والرغبات النفسانية.

فتبيين حقيقة الإنسان والعالم تبييناً عقلانيّاً، والتفسير العقلي للدين، يفرض على الإنسان نوعاً من السياسة العقليّة باسم الدين ذات هويّة تنويريّة، ومفتقدة للأسرار المعنويّة والإلٰهيّة؛ لكن حيث إنّ

قطع العقل لارتباطه مع المدارج العليا من المعرفة يؤدّي إلى موته وسلب الروح منه، لذا فإنّ هذا المستوى من السياسة شأنه شأن سياسة المستبدّين الذين يستخدمون التبرير الدينيّ لاستمرارهم، تطوي بسرعة طريق الزوال والعدم.

إنّ سيادة الاتجاه الحسّي تقود جميع الأيديولوجيّات العقلانيّة، ومن ضمنها تلك التي تتلبّس بلباس دينيّ، وتقدّم بقالب الأيديولوجيات الدينيّة، تقودها إلى المصير نفسه الذي لاقته السُنن الدينيّة؛ يعني كما أنّ السنن الدينيّة تخرج عن متناول إدراك وفهم البشر عند سيادة العقلانية الغربية، كذلك الأيديولوجيّات التي تدخل ميدان السياسة بوجه ديني أو غير ديني، تفقد عند سيادة المذهب الحسّي مجال البروز. وعلى ما تقدّم تُعزى السلوكيّات السياسيّة إلى النوازع والأحاسيس التي تفتقر إلى التبيين العقلي.

ولا شكّ في أنّ استناد السلوك السياسيّ للأفراد والفئات الاجتماعيّة إلى نوازعها ومشاعرها، يسبغ على السلوك ـ سواء كان ذا قالب وسابقة دينيّة أم بدون تبرير وتفسير دينيّ ـ وجهاً إنسانياً بحتاً، وإضافة إلى ذلك يُبدّد مجال التحكيم بشأن صحته وسقمه. وعلى هذا النحو يظهر ويبدو التفرعن والإباحية التي تتشكّل على محوره بأفظع وجه. وتأسيساً على ذلك، يضع الاتجاه الحسّي حداً لسيادة التوحيد، وعلى حدّ تعبير «جون استيوارت مِل»، عندما يبدأ العمل في آن معاً مع التجربة المحضة، فإنّه ينتهي بتعدّدية الآلهة[1]. وبالتزامن مع ذلك يكشف نقاب الألوهيّة عن وجه الآلهة المتعدّدة، والأرباب، المتفرّقة والذين هم ليسوا إلّا شياطين متعدّدين يتمثّلون بصورة إنسانيّة بفقدهم لمنزلتهم السماويّة؛ الشياطين الذين كانوا حتى

(1) انظر: فير، مصدر سابق، ص 88..

الأمس القريب يضعون سياسة المدن المختلفة من على قمة جبال الألب أو بيسُتون (موقع أثري إيراني)، ويشرفون على حربها، وسلمها، وعيشها معاً بصورة سلمية؛ وفي هذه المرة من داخل، قصور أصحاب النفوذ، وباسم الإنسان، وباسم الصنم المنتصب في ساحة المدينة الكبيرة، يقومون بحكم كلّ شيء. وعلى الرغم من أنّ الآلهة الأسطوريّة، بعد سيادة الاتجاه الحسّي، كانت تخرج من مقابرها السابقة، وتصول وتجول في ميدان السياسة من دون أن تخشى الله الواحد القهّار، بيد أنّ سياستها في هذا المقطع لم تكن ذات لون دينيّ وسماوي، ولم تكن بصدد تبرير نفسها دينياً كذلك.

لا بدّ من القول إنّ سيادة المذهب الحسّي والرؤية التجريبيّة الصِرفة، لا تغلق الطريق نحو السماء، ولا تنتزع الروح من السنّة، بل إنّها تدعو إلى سيادة التعقّل والأيديولوجيّات والعقيدة العقليّة. إنّ حصيلة هذا الانتصار، التسلّط السافر لأكبر عدو حقيقي للإنسان؛ أي سيادة نفس ذلك الصنم الذي هو أصل جميع الأصنام في التاريخ. وذلك الصنم، هو نفس البشر، والذي يُعدّ اليوم منفصلاً عن فطرته، وإبداعه الإلٰهيّ، واللتين هما عين الاتصال والارتباط بالله سبحانه وتعالى، منشأً لكافة الحقوق. والبشر حينما يصبح، وهو على كرسي الحاكميّة، منشأً للحق ـ بمعزل عن معناه الإلٰهيّ أو حقيقته العقلانيّة، يكون جسماً خاوياً لا يقدّم ولا يؤخّر؛ لأنّه يكون خالي الوفاض من كلّ الموازين والحقائق التي تتمتع بثبات واستقرار. وعندها يصبح هذا الجسم الفارغ من دون أي مانع، ميداناً لصولات وجولات الشياطين المتعدّدين الذين يتدافعون للاستحواذ على النوازع وتقاسم مشاعره المضطربة والمرتبكة. وبناءً على هذا، فإنّ سيادة هذا الصنم هي ليست إلّا سلطة الشيطان التامة وبلا منازع.

انطلاقاً من ذلك نقول إنّ التمثّل السياسيّ لهذه الحاكميّة، في

إطار اللِّيبراليّة ـ بمعنى الإباحية التي تترجم أيضاً إلى الحرّية ـ هو في الحقيقة مذهب وأيديولوجيّة خطفت عصا السبق في قسوتها على الأديان والسنن الدينيّة، وفي تصدّيها للأيديولوجيّات البشريّة. والمدهش هو تلك الابتسامات الحلوة على شفاه هذه القسوة المنقطعة النظير، وهي في ذروة حاكميتها، والعبارات اللطيفة التي كانت تستخدمها في خطابها. ودليل قسوتها أنّها لا تعترف بحق خصمها في الوجود في الميدان، ولا تسمح له بالدفاع عن نفسه كذلك.

وحينما كانت تعتلي الآلهة والأرباب المتفرّقة والأيديولوجيّات المتعدّدة سدّة الحكم في ميدان السياسة، كانت تكرّس كلّ جهودها لمحاربة الخصوم الذين كانوا يجدون الفرصة للدفاع والحرب في الحوار، والدخول في مواجهة معها. وفي أعقاب كلّ جولة، عندما كان ينتصر شيطان من الشياطين، كان يلطّخ يديه بدم أولئك الخصوم؛ غير أنّ اللِّيبراليّة تظهر على الساحة في وقت تتصوّر فيه موت جميع الآلهة، وبطلان كافة الأيديولوجيات، رافعة هي والإباحية سلاح الاتجاه الحسّي الحاد والقاطع. وهي تعتبر من خلال استغلال هذا السلاح، ومن دون أن تكلّف نفسها مشقّة سماع براهين خصومها وفهمها، أنّ كافة المفاهيم الدينيّة والفرضيّات العقليّة بلا معنى، وأنّ السعي لنفيها أو دحضها أمر غير منطقي.

إنّ ابتسام آلهة الإباحية وهمس العاكفين على عبادتها، بما أنّهم لا يعطون الأديان والأيديولوجيّات أي حق في الحياة، يجعلونهم يشعرون بأنّهم اقترفوا جريمة، ويراودهم إحساس بالخجل والحياء لأنّهم وطئوا أجسادهم بأقدامهم، أو أنّهم ولغوا في دمائهم.

ويجدر القول إنّ الحياة السياسيّة، هي فقط حق لمن يعترف بالحق للإنسان المنقطع عن كلّ المعاني، والذي يُتصور أنّه منشأ كافة الأمور. وأولئك الذي يؤمنون بالسنّة الإلٰهيّة وينتمون إلى العالم

الديني، هم وحوش يجوز، بل ويُباح استعمال أيّ نوع من السياسة معهم ـ بشرط أن تكون هذه السياسة في سياق تأمين الإباحية وإلغاء اليقين من دائرة الاعتقاد، أو على الأقل سلوك وأفعال الأفراد الاجتماعيّة.

يرى جون استيوارت مِل في كتابه «في الحرّية»، أنّ تقييد المباحات يكون أمراً معقولاً فقط فيما لو أثبتوا أنّ المجتمع مكلّف بمهمة من قبل الله[1]؛ إلى ذلك يصرّح من خلال إنكاره لانبثاق أي حكم من الأحكام الاجتماعيّة والأخلاقيّة من مصدر إلهي أو دينيّ، قائلاً: «**إنّ تلك الرسمية الجزئية التي تفرضها الأصول الأخلاقيّة في العصر الحديث لقضية التعهدات ازاء الشعب، يجب البحث عن مصدرها في الأسس الأخلاقيّة عند اليونان والرومان وليس في الأخلاقيّات المسيحيّة.**

كما أنّ ذلك القسم من القوانين الأخلاقيّة للبشر المرتبطة بحياته الخاصة، وعن كلّ ما يقال في نفع علو الهمة، السمو الفكري، الاعتبار الفردي، حتى الشرف والسمعة قد استمد من جزء من منهج تربيتنا وتعليمنا الذي هو إنسانيّ بشكل مطلق وليس دينياً». وعن حق سيادة الأفراد المطلقة على أنفسهم وعلى ما يفضلون، وحصر الاستفادة من هذا الحق يقول جون ستيوارت مِل مخاطباً أولئك الذين يؤمنون بهذا الأصل، وبحسب تعبيره: من بلغوا هذه الدرجة من الرشد العقلاني: «**إنّ لكل فرد إنسانيّ حق السيادة المطلقة على نفسه، وعلى فكره وجسمه**»[2].

(1) انظر: مِل، جون استيوارت، **رساله درباره ى آزادى** (= في الحرّية)، ترجمة: جواد شيخ الإسلامى، مركز انتشارات علمى فرهنكي، طهران، 1984م، ص 231.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

«ربما لا توجد أيّ ضرورة إلى القول بأنّ مفهوم المبدأ أعلاه، يشمل فقط تلك المجموعة من البشر الذين وصلوا إلى درجة الرشد العقلاني. ونحن لا نتطرّق هنا إلى وضع الأطفال والأحداث الذين لم يصلوا إلى السنّ القانونية بعد ـ الذي يعين القانون حدّ نصابه للفتيات والفتيان ـ وعمّن يقتضي وضعهم أن يكونوا تحت إشراف الآخرين، فلا سبيل أمامنا إلّا حمايتهم في مقابل ما يقومون به من أعمال وما يمكن أن يتعرّضوا له من مخاطر خارجيّة. لهذا السبب يمكن إخراج وضع تلك الفئة من المجتمعات المتخلّفة التي لم يصل فيها العرق الأصلي إلى الدرجة الكافية من الرشد العقلاني من دائرة البحث.

إنّ الإشكالات البدوية في طريق ترقّي البشر الإرادي، كبيرة بالقدر الذي تندر إمكانية إيجاد وسيلة للتغلّب عليها، طبق قانون أو قاعدة ثابتة، وكلّ حاكم مصمّم على ترقية مجتمعه يجوز له استخدام أيّ وسيلة كانت لتحقيق أهدافه، مادامت لا تتحقّق تلك الأهداف إلّا بتلك الوسيلة.

إنّ الحكم الدكتاتوري هو أحد الأساليب المشروعة والعادلة لإدارة الأقوام الوحشية، شرَط أن يكون هدفه النهائي تقدّم الشعب، وتُبرّر الوسائل المستخدمة، لما لها من تأثير عملي في الوصول إلى الهدف الأصلي.

إنّ الحرّية كمبدأ حيويّ لا يمكن إطلاقها أبداً على أوضاع يكون الناس فيها بعيدين إلى حدّ ما عن قافلة التمدّن بحيث لا يمكنهم الترقّي بمساعدة البحث الحرّ وامتلاك الرغبة في الترقّي. لا سبيل لمثل أفراد هذه الشعوب إلى الخلاص، ماداموا لم يصلوا إلى تلك الدرجة من الكفاءة بحيث يستطيعون تقرير مصيرهم بأنفسهم، سوى

الإطاعة التامة لحكام من أمثال؛ «أكبر»[1] و«شارلمان»[2] وذلك على افتراض إمكانيّة عثورهم على أفراد من أمثال هؤلاء لإدارة الحكم؛ لكن بمجرد أن يصبح أفراد البشر قادرين على المضيّ في طريق الترقي بأنفسهم، عندها يكون إجبارهم على اختيار الطريق أو المصير الذي لا يرغبون فيه، أمراً لا يمكن تبريره»[3].

وكما يلاحظ، فإنّ حرّية الأفراد في انتخاب ما يرونه مناسباً، حتى في المسائل الفردية، تُعدّ محترمة فيما لو اعتقد الأفراد بأنّ الحاكميّة مختصّة بهم. فلو كان اختيار الأفراد يقوم على هذا الإيمان والاعتقاد وهو أنّ سلوك ونمط الحياة الفردية والاجتماعية من أجل الوصول إلى السعادة تنتظم في قالب السنّة والقانون الإلٰهيّ، وكذلك إذا بحث الأشخاص عن هويّتهم الإنسانيّة، وبالنتيجة حريتهم الحقيقيّة، في ظل تحصيل الأبعاد الملكوتيّة والوصول إلى الحياة الأبديّة، بل الأزليّة؛ ففي هذه الحالة يكون هؤلاء محرومين من حق الانتخاب مثلهم كمثل الصغار أو البشر المتوحّشين.

ويجدر التذكير بأن حق الانتخاب في الحياة الفردية، والتمتّع بنظام برلماني، وديمقراطي، مختص بأولئك الذين يعتبرون حق الحاكميّة مختصاً بهم من بعد النظرة الاستقلالية للإنسان. إنّ هذا المذهب، وإن لم يكن له وجه سماويّ وغطاء إلهيّ، يمكن تحقيقه في الخارج بعد الإنكار العلمي، أو على الأقل الإنكار العملي، لكلّ الأديان والمذاهب التي لديها دليل من السماء إن كان صدقاً أو

---

(1) أكبر شاه (1542 ـ 1605م) ملك المسلمين في الهند وكان اسمه الأصلي جلال الدين محمد.

(2) شارلمان (714 ـ 742 م) إمبراطور الروم، وكان معاصراً للخليفة العباسي هارون الرشيد.

(3) مِل، مصدر سابق، ص 44 ـ 46.

كذباً؛ وهذه المسألة تثبت أنّ حقّ الحاكميّة لو أخذ من الأديان وأوكل أمره إلى الإنسان، بغضّ النظر عن الدين الذي في صميم الخلقة وحقيقته: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1]، والواقع أنّ السياسة التي ترشح عن هذا الطريق منفصلة عن الديانة وفاقدة للهويّة الدينيّة، غير أنّ ذلك ليس كلّ حقيقتها؛ لأنّها لابد وأن تتسلّط على الديانة أيضاً.

إنّ السلطة التي عقدت العزم على قتل الديانة، ولا تقبل بأقلّ من استعبادها، يكون حق الإدلاء بالرأي فيها لأولئك الذين لا يعتقدون بالسنن الإلٰهيّة. فمن وجهة نظر هذه السياسة، إنّ كلّ ما يتّصف بالرسوخ أو القدسيّة باسم السنّة، لا يمثّل سوى مذهب نشأ بغية تأمين مصالح مجموعة خاصة من الأفراد، أو لإرضاء المشاعر المنبثقة من المجتمع القبلي ـ الذي هو مجتمع مغلق ـ أو من أمور أخرى من هذا القبيل. ومع أنّ هذا النمط لا يتمتّع بوزن اجتماعيّ يفوق وزنه لدى الدعاة إليه، إلّا أنّه يحاول الاستمرار وبالتالي فرض نفسه على الآخرين باسم السنّة والدين. لذا، فإنّ ما يسمّى بالسنّة، ليس سوى استمرار نمط من الحياة تشكّل على محور مصالح فئة خاصة؛ ولهذا السبب كلّما رأى الإنسان وزناً وقيمةً إلهيّة لبعض أنماط الحياة، فإنّهم لا يكونون قد حقّقوا بلوغهم الإنسانيّ، ويكونون قد استسلموا لا شعورياً لرغبات فئة من أبناء جلدتهم، طبعاً أولئك البشر الذين بقوا بعيدين عن الإنسانيّة بحاجة إلى توجيه الآخرين لجعلهم يؤمنون ـ بأي نحو استطاعوا ـ بهذه العقيدة وهي أن لا مكان لشيء أبعد من رغبة الإنسان، حتى وإن قاموا بذلك بالإجبار والقوة.

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

يتكفّل «مِل» بتبرير ديكتاتوريّة واستبداد الاستعمار في القرن التاسع عشر، والذي يُعدّ من أكثر النُظم المستبدّة في التاريخ البشريّ تخريباً على مختلف الصُعد الثقافيّة والاقتصاديّة، مستخدماً استدلالاً نظير الاستدلال المذكور أعلاه. ويبيح قسم آخر ممن يسيرون على خُطاه، استخدام القوة لاستقرار سياسة المجتمع الذي يطلقون عليه المجتمع المفتوح، مستندين إلى هذا الأساس نفسه[1]. في الميدان العملي أيضاً يعتبر الرئيس الأميركي من خلال استلهامه هذه النظرة، شعب الجزائر في أعقاب إعرابه عن مطلبه الدينيّ بالأغلبية، يعتبر أنّه ليس أهلاً للنظام الديمقراطي، ويبرّر الدفاع عن استبداد وديكتاتوريّة الانقلاب بعبارة «ديمقراطيّة تحت السيطرة».

إنّ مشكلة الشعب الجزائري هي في أنّه يرى في العودة إلى الإسلام، عودة إلى دين سماوي، وارتداداً إلى حقيقة الإنسان الإلٰهيّة. فأبناء هذا الشعب رأوا أنّ في العودة إلى الإسلام عودة إلى ذاتهم الإنسانيّة ـ لا الإلٰهيّة ـ وأقروا بأنّ للأحكام والمقررات الدينيّة وجهاً إنسانياً، والدين الذي يحمل وجهاً إنسانياً صِرفاً يستطيع الظهور على ساحة السياسة بإذن من البشريّة والإنسانيّة أيضاً.

طبعاً، الدين الذي ينعم بحق الحياة بأمر وإذن هذه الآلهة، هو ليس الدين الذي يكون الحق والباطل مرتبطين بذاته؛ بل هو دين يحصل على الأحقيّة بتوجّه البشر ورأيهم السياسيّ، وهو يُحرم منها بواسطة الإجماع على خلاف ذلك. ليس هذا الدين مسيّراً، رسمه الخالق ليعطي للإنسان معنى، وإنّما هو مخلوق يكتسب معناه من

---

(1) انظر: مقابلة أجرتها صحيفة «اشبيغل» مع كارل بوبر في عام 1992، نقلاً عن نكوروح، محمود، **بحران آيدئولوجي** (أزمة الأيديولوجية)، منشورات جابخش، طهران، 1993م، ص 247.

الإنسان. وهو لا يستطيع أن يدين أو يحكم ببطلان السياسات المخالفة التي وصلت إلى قمة السلطة من جانب تلك الآلهة.

والنتيجة هي: إنّ الدين إذا فقد هوّيته المعرفيّة، وأخفق في إصدار الأحكام حول السياسة، والحاكميّة، والسلطة السياسيّة بانفصاله عن العلم، فإنّ أمره لا ينتهي بالانفصال عن السياسة، بل إنّه يصبح في مطلق الأحوال على مرأى من نظرتها وتحكيمها. والسياسة التي تأخذ هذه المرة وجهاً غير دينيّ وإنسانيّ صرف، تصبح ميداناً لصولات الشياطين المتعدّدين الذين كانوا إلى الأمس القريب يرتدون لباس الألوهية، ويظهرون في قالب الأرباب المتفرّقة، وهي الآن تسمح للدين ولكل ماله حقيقة قدسية وإلٰهيّة بالعيش الجماعي، وذلك فقط بعد أن تقوم بقبض روحه وانتزاع حقيقته السماوية ـ وفيما لو لم يرضخ الإنسان المتمدّن لهذا الذلّ، فلا مفرّ أمامه إلّا العبودية. ومع كلّ ما تقدم، فإنّ السياسة التي تتعامل مع الدين من موقع السيادة، لا تقف مطلقاً موقف غير العابئ تجاه الدين الميت الذي حصل على رخصة للعيش بظاهر إنسانيّ، وهي تنظر إليه نظرة الندّ أو الزميل الرسمي في العمل؛ أي إنّها كلّما رأت تعاليمه تنسجم وأهدافها السياسيّة، تقوم للدفاع عنه وتستفيد منه، وكلما رأت تعاليمه تسير في الاتجاه المعاكس لأهدافها، تبادر إلى كبحه وإيقافه.

والشاهد على هذا الادعاء، أداء سياسة الغرب غير الدينيّة عند الهجوم على البلدان غير الغربيّة؛ لأنّ هذه السياسة، وإن كانت قد حاربت ماضيها الدينيّ لأكثر من قرنين من الزمن، إلّا أنّها في مرحلة المدّ الاستعماري وبسط الهيمنة على العالم، لم تطأ مكاناً في العالم الثالث إلّا وأرسلت في طليعتها البعثات التبشيريّة والجماعات الدينيّة للتبليغ للديانة المسيحية. ولا ريب في أنّ حضور المبشّرين المسيحيّين

لم يكن بسبب ماهيّة السياسة المهاجمة الدينيّة؛ بل لتسيس الدين الذي عمل في خدمة السياسة في هذه الفترة.

لقد دافعت السياسة عن الدين وعملت على تقويته وتكريسه في الموارد التي كانت ذات نفع لها؛ وإلّا فإنّها كانت ترفع الدعم عنه؛ وعليه فإنّ الدين الذي يمكنه الحضور في منطقة نفوذ السياسة غير الدينيّة ـ دين ميت ـ يكون مضطرّاً حتى عندما يكون معنياً بمسائل فردية وشخصيّة صرفة، إلى أن يجد موقعه ضمن حدود السياسة الحاكمة.

ويمكن القول إنّ مكانة السلوك الدينيّ للناس في نظر السياسة، كمكانة الرياضة ولعب الطلاب في نظر مدير مدرسة ابتدائية. ففي الحصة المخصّصة للرياضة يزاول التلاميذ عند الانتهاء من دراستهم، اللعبة التي يفضّلونها؛ لكن مدير المدرسة عند تنظيم الجدول الدراسي لا يختار درس الرياضة في إطار لعبة من الألعاب. فهو ينظر ضمن عمله كمدير إلى درس الرياضة، كما ينظر إلى سائر الدروس أكثر ما يمكن لكي يحصل الطلبة على النشاط اللّازم في دروسهم الأخرى. المدراء السياسيّون أيضاً ينظرون إلى السلوك والعقيدة الدينيّة للناس نظرة سياسيّة، فيقومون باختيار الزمان والمكان المناسبين للسلوك الدينيّ في إطار أهدافهم السياسيّة. إنّ الإنسان المعتقد بالدين، يتحرّك في حدود الدين في نطاق البرنامج الذي تسمح به السياسة، وإذا لم يطق الدين ـ لا بوصفه سنّة إلهيّة بل باعتباره حاجة إنسانيّة ـ صبراً على برنامج السياسة الحاكمة، فإنّ هذه السياسة سوف تنظر إليه بوصفه غريماً، وتقوم في ميدان التنافس معه إلى استنفار إمكاناتها باتجاه كبحه والسيطرة عليه. إنّ اسوأ حالة ممكنة هي عندما يقوم الفرد المؤمن بأعماله الدينيّة، وكأنّها سنّة ثابتة ومقدّسة؛ لأنّ من يعمل بالسنّة يكون قد خرج من ميدان اللعبة، ومن

نطاق الأصول الحاكمة على السياسة الموجودة. ومَثَل هذا الشخص مع تمسّكه بمسألة فردية؛ كَمَثل الحجاب الذي هو من ضروريّات وأوليّات دينه؛ إلّا أنّ هذا العمل مؤشّر على ولادة نوع آخر من الحياة. روح وحياة لا تنظر إليها السياسة الموجودة على أنّها ندّ ومنافس رسمي في حلبة الصراع، بل على أنّها عدو لا يمكن تحمله.

وعلى هذه الأساس، إنّ الفتاة المسلمة عندما تحافظ على حجابها الشخصي في مجتمع يكون العري فيه مقبولاً بشكل رسمي، فهي تثبت أنّها تعيش مع دينها؛ وأنّ الدين إذا خرج من قوقعة العقل ومن دهاليز الكتب، ومن دائرة الفصول الدراسيّة إلى ميادين الحياة، سوف يأتي بثقافة، وتمدّن لا تقوى السياسة العلمانيّة، واللّادينيّة على الوقوف أمامه. ولا ريب في أنّ تعاطي الدوائر الرسميّة والحكومية في فرنسا مع لباس وحجاب الفتيات المسلمات، والذي أدّى إلى حرمانهن من الحضور على مقاعد الدراسة، يمثّل نموذجاً صارخاً لخشية الغرب من حضور الإيمان في مجالات الحياة. وموقف الحكومة الفرنسية في هذه المسألة سيكون باهظ الثمن على هذا البلد، الذي يعتبر نفسه من المؤسّسين لفكرة فصل السياسة عن الدين. وهذه القيمة الباهظة تبيّن الخوف، ومدى العناد الذي تضمره للدين هذه السياسة، والتي تتظاهر بالانفصال عن الدين.

الخلاصة

بالتزامن مع سيادة الاتجاه الحسّي، ظهرت نظريّات ثقافيّة أخرى تركت أثراً مهماً في تمدّن الغرب وسياسته؛ ومن جملة تلك النظريّات فصل العلم عن القِيَم، والعلم عن الأخلاق.

يتحدّد العلم بالإجبار، من وجهة نظر المؤمنين بالمذهب الحسّي بالفرضيّات الخاضعة للاختبار، وهو يفقد القدرة على الحكم في القضايا القِيَمية. برأي هذا الاتجاه تصبح القضايا القِيَمية ذات اعتبار بالتناسب مع الأحاسيس والنوازع المختلفة للأفراد فقط. ويدور بعض النظريّات الدينيّة حول الموجودات اللّامحسوسة، والميتافيزيقيّة، والبعض الآخر يدور حول الموجودات المحسوسة والقسم الثالث في قالب الأوامر والنواهي.

ولقد تخلّى العلم بوجهه التجريبي، والخاضع للاختبار عن طائفتين من القضايا القِيَمية، والمتيافيزيقيّة. وسعى المتكلّمون المسيحيّون من خلال التغاضي عن الجهة العلميّة للقضايا، التي تمّت الإشارة إليها في الدين حول الكائنات المحسوسة، إلى رسم حدّين منفصلين للعلم والدين. والواقع أنّ فصل الدين عن العلم، عبر سلب وإلغاء قاعدة الدين المعرفية؛ يشرع في الخطوة الأولى إلى سلب اليقين من الدين، وإلى حظر العمل بالسنن الدينيّة على الإنسان في آن معاً.

ولا تكتفي نظريّة فصل العلم عن القِيَم والعلم عن الدين، بإلغاء البعد الثابت والإلٰهيّ للدين والسنن الدينيّة؛ بل إنّ هذه النظريّة كانت في حكم المقدّمة لعودة العلم مجدّداً إلى الدين لتشريح جثته الهامدة.

فالدين في أصله وحقيقته يتمتّع بهويّة علمية، ويدلي برأيه في القضايا التي يتصوّر أنّها علم في حدود نظرة أنصار الاتجاه الحسّي.

بالنسبة إلى العلم والسياسة، وعلى الرغم من إمكانيّة تصوّر الفصل فرضاً ثالثاً، إلى جانب الفرضين الآخرين؛ أي سيادة العلم على السياسة، أو السياسة على العلم؛ فمن الناحية العمليّة لا يتحقّق

إلّا الفرضان الأخيران فقط؛ أي كلّما سجّل العلم حضوراً في دائرة المسائل الميتافيزيقيّة والقضايا القِيَمية، كانت له السيادة على السياسة؛ ولكن بمجرد أن يسقط إلى هاوية الاتجاه الحسّي ويتوقّف عن القضاء والتحكيم بشأن المسائل السياسيّة، تبادر السياسة بمقتضى طبيعتها إلى إصدار الأحكام حول العلم بسرعة من دون الالتزام بأيّ ضوابط علمية.

إنّ العلاقة بين الدين والسياسة لا تسير على منحى العلاقة بين العلم والقِيَم، أو العلم والدين، أو العلم والسياسة. وكلّما كان الدين ذا هويّة علميّة كلّما حظي بمكانة أفضل في مقابل السياسة.

وكما أنّ السنن الدينيّة، في ضوء سيادة النزعة العقليّة الغربية، ليست في متناول فهم وإدراك البشر، فإنّها تفقد المجال المناسب لبروزها عند استفحال النزعة الحسيّة، والأيديولوجيّة التي تدخل إلى الساحة السياسيّة بثوب دينيّ أو غير ديني. وهكذا يُعزى السلوك السياسيّ إلى الاتجاهات والأحاسيس التي تفتقر إلى التبيين العقلي. من هنا، إذا فقد الدين هويّته المعرفيّة، أو إذا ظلّ عاجزاً ـ بسبب فصامه عن العلم وافتراقه عنه ـ عن إعطاء رأيه وحكمه في السياسة والسلطة والاقتدار السياسي، فلن ينتهي به الحال إلى الانفصال عن السياسة، سيبقى في كلّ الأحوال موضع رأي السياسة وأحكامها.

ـ ٤ ـ
المُسْتَعْمِر والمُستَعْمَر

1 ـ 4 التنمية وإمبراطوريّة الغرب العالميّة

إنّ غروب شمس الحقيقة عن أفق روح الإنسان، وزوال الإشراقات الإلهيّة عن ساحة الحياة الاجتماعيّة، والذي لا يُعزى إلى انقطاع ولا إلى سعة الفيوضات الإلهيّة؛ وإنّما يعود إلى عمى وإعراض قلب الإنسان، هذا الغروب هو المنشأ الأساسي للأفكار الحصوليّة المختلفة، والتي تشترك كلّها في إنكار أو إهمال المعرفة الإلٰهيّة على الرغم مما يوجد بينها من تفاوت شاسع.

وكان من الإفرازات العلميّة التي نتجت من هذه الأفكار، والأهداف، والشعارات السياسيّة، والاجتماعيّة المنبثقة منها، إلى سيادة اتجاهات تسلّطيّة لا تعترف بأي حدود علميّة، ولا دينيّة تحول دون تسلطها السياسيّ والاقتصادي؛ وليس هذا فحسب، بل إنّها ترسم الحدود الفاصلة بين العلم والدين وفقاً لحاجاتها ومتطلّباتها.

ووفقاً لنظرة هؤلاء الحكام، فإنّ العلم والدين كليهما أصغر وأدنى من أن يتكفّلا مهمة الحكم في ما يخصّ الاتجاهات

الإنسانيّة، بل إنّهما نفسيهما خاضعان لأحكام أصحاب الاتّجاهات المختلفة.

عندما تبقى سماء الألوهية العظيمة، واللّامتناهية بعيدة عن متناول النظرة الدينيّة، والعقليّة للإنسان، تصبح نظرته ضيّقة ومحدودة في هذه الدنيا التي هي متاع قليل: ﴿مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ﴾[1] إنّ هذه النظرة الدنيويّة الضيّقة والتي تستحوذ على الفطرة الإلٰهيّة للإنسان، لا تملأها القناعة ولا تراب القبر. وهكذا فإنّ طلب الاستكثار، وتبعاً له زيادة الإنتاج والاستهلاك، هدف تشترك فيه الاتجاهات المختلفة المنهمكة في صراعات، ونزاعات مستمرّة في ما بينها. ولهذا السبب تؤخذ مؤشّرات الإنتاج والاستهلاك كدلالات أساسيّة للتنمية والتطوّر، ومعالم حقيقيّة للمنفعة والسعادة.

وفي ضوء ذلك، يُعتبر توفير المواد الأوّلية، والأيدي العاملة الرخيصة، وأسواق الاستهلاك، من المتطلّبات الأساسيّة للإنتاج الواسع والاستهلاك المفتوح، بحيث إنّ أيّ فشل في تأمين هذه الأمور يُعدّ بمثابة ركود، أو توقّف في عمليّة الإنتاج والاستهلاك، وهزيمة أمام القوى المنافسة.

كما أنّ التقنيّة والصناعة بصفتهما أداتين فاعلتين، تفرضان إلزاماتهما بدلاً من جميع أساليب العيش، في جميع ميادين الحياة.

وفي إطار هذا التنافس، توظّف القوى والسياسات التسلّطيّة الغربيّة، المقوّمات الموجودة في مجتمعاتها في اتجاه تأمين المتطلّبات المذكورة آنفاً. ويغدو لزاماً عليها من هذا الحين فصاعداً أن تضع أقدامها خارج حدودها الجغرافيّة؛ وهو ما يعني بعبارة أخرى توسيع حدودها السياسيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ عجلة

(1) سورة النساء، الآية: 77.

الإنتاج والاستهلاك الواسع لا تنحصر في دائرة حدود جغرافية معيّنة.

وأمّا بالنسبة إلى السياسات الغربيّة التي تداخلت، وامتزجت حياتها، واقتدارها، بالاقتصاد والتقنيّة، فلا مناص لها من العمل، والسعي المتواصل لأجل الحفاظ على مكانتها في ساحة التنافس مع نظيراتها الأخرى؛ وذلك لأن التنافس هنا، ليس مجرّد سباق تكون لها فيه حرّية الحضور أو الغياب، بل إنّ السكون أو الفشل في ساحة التنافس يستتبعه فناء وزوال القوّة الضعيفة.

لقد اقتصر تنافس القوى الكبرى في بداية الأمر على نطاق الحدود المحضّة، وحماية الأسواق الداخليّة؛ غير أنّ التطوّر والنموّ الذي شهده هذا التنافس، دفعه إلى البحث عن مناطق نفوذ اقتصاديّة وسياسيّة جديدة، تتيح لهذه القوى إمكانيّة تصريف منتجاتها الصناعية، والحصول على متطلّباتها من المواد الأوّلية. وكان يكفي في هذا المجال أن يحصل أحد الأطراف على سوق أنسب، أو مواد أوّلية أرخص، أو تقنية أحدث حتى تستحوذ عاجلاً أو آجلاً على ممتلكات المنافسين الآخرين؛ ولهذا السبب تُسخّر جميع المقدّرات السياسيّة والعسكريّة لكلّ قوة من تلك القوى كسلاح، أو معادلة ضغط لخدمة المتطلبّات المذكورة.

وانطلاقاً من حاجة المدنيّة الصناعية إلى أجواء ومناطق نفوذ جديدة، فقد كان «هتلر»، كثيراً ما يؤكّد في خطاباته، على أنّ ألمانيا بصفتها بلداً صناعياً متطوّراً تحتاج إلى فضاءات جديدة للتنفّس. ولم يكن هذا الاستدلال خاصاً به وحده، بل كانت دول المحور تحتاج إلى الفضاءات الجديدة التي كانت ألمانيا تتطلّع إلى الاستيلاء عليها. وكان من الطبيعي في مثل هذه الأوضاع أن تنتهي الأمور إلى نشوب حرب طاحنة. وفيما لو كانت أطراف النزاع تتصرّف بشكل أكثر عقلانيّة، أو لو كانت الظروف الموجودة لا تسمح بوقوع صراع

ومواجهة، لكانت انطلقت حرب باردة، وتكوّنت جبهات وتحالفات، ثم على كلّ الأحوال إنّ بقاء أو زوال أطراف الصراع بالنصر أو الهزيمة يتقرر سواء في حرب باردة أو حرب مسلّحة.

إذاً، فالثقافة والحضارة التي نشأت في الغرب بعد عصر النهضة، كان لا بد لها في مراحل التطوّر والنمو من أن تخترق إطار حدودها الجغرافيّة، وتجعل الكرة الأرضيّة على طريق إقامة إمبراطورية عالميّة (الإمبرياليّة)، ساحة تنافس وصراع بين القوى التي تنكّرت لكلّ التقاليد الدينيّة والقِيَم السماوية، واتجهت نحو تحقيق الحرّية والرفاه الدنيويّ.

وبالتزامن مع اتّساع الصناعة والتقنيّة، فُرض نمط من الحياة لا مفرّ لأحد منه، وهو لم يكن حصيلة شهود دينيّ ووحي سماوي، بل جاء مطابقاً لفهم حصوليّ مستمدّ من بيئة صنعها الإنسان بيده، وغدت تُفرض عليه فرضاً؛ أي أنّه أصبح مكّبلاً، ومنقاداً لتقنية وصناعة استمدّت وجودها، ونمت من كيانه هو. وهذا إظهار لحقيقة باهرة تتكشّف ـ حسب ما ورد في القرآن ـ يوم القيامة، ومن خلال قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ﴿٣٩﴾﴾[1].

ونظراً إلى أنّ الغرب يعتبر نمط حياته القائمة، على منهج زيادة الإنتاج، والاستهلاك، واستثمار الطبيعة إلى أقصى ما يمكن، ذروة المدنيّة البشريّة؛ فهو كذلك ينظر بعين الاحترام والتقديس إلى ما قام به روّاده في حقلَيْ السياسة والاقتصاد، من تحرّك خارج حدوده، باعتباره جزءاً من الجهود الإنسانيّة التي تصبّ في مسار تطوير العالم صناعياً وعمرانياً، ويُطلق على هذا التحرّك تسمية الاستعمار؛ أي إنّه يصفه بالتحرّك الهادف إلى إعمار المناطق البعيدة عن المدنيّة.

---

(1) سورة المدثر، الآيتان: 38 ـ 39.

وهذه النظرة تعتبر البلاد غير الصناعية التي تعيش وفقاً لنظم الحياة التقليديّة، ما زالت تعيش في طور التوحّش، ولم تصل بعد إلى مرحلة الإنسانيّة. وانطلاقاً من هذه الرؤية يعتبر الغربيّون حق التوحّش حقّاً طبيعياً، بلا استعارة ولا مجاز، يُعطى لهؤلاء الذين يقومون بنشاط استعماري في غير البلدان الغربيّة.

2 ـ 4 التقاليد وخنادق المقاومة

من نافل القول أنّ الغاية الأساسيّة من وراء الحركات الاستعماريّة، بسط النظام السياسي والاقتصادي الغربي. وثمن ذلك هو تدمير المنظومات التقليديّة، وسحق تكويناتها الاجتماعيّة في خضمّ النظام التسلّطي؛ وذلك لأن النُظم الاقتصاديّة والسياسيّة القائمة، والتي بُني كلّ واحدٍ منها تبعاً لخصائصه الثقافيّة والاجتماعيّة وظروفه الجغرافية، ووفقاً لنمط معيّن من الإنتاج والاستهلاك، لا يمكنها البقاء على صِيَغها، وأشكالها السابقة من أجل التكيّف مع مقتضيات النظام الغربي.

ولا شكّ في أنّ السعي إلى تدمير البُنية الاجتماعيّة للبلدان غير الغربيّة، سيصطدم مع مصالح كلّ العاملين في المؤسّسات والكيانات الاجتماعيّة في تلك البلدان، ومع معتقدات كلّ من يؤمنون بقدسيّة أو ثبات هذه المكوّنات، والممارسات الاجتماعيّة باعتبارها من السنن والتقاليد الاجتماعيّة الراسخة.

فالإنسان كائن حيّ، ويصوغ سلوكه الفردي والاجتماعي في كلّ الأحوال عن وعي وإرادة. وعلى هذا الأساس، فإنّ لمعرفته الاجتماعيّة دوراً أساسياً في رسم سلوكه الاجتماعي، وكذلك ليصل إلى إيجاد النظام الاجتماعيّ. وأيّ خلل يجده في النُظم الاجتماعي وفي الدور الذي يتبنّاه في المجتمع يُعدّ نابعاً من خلل في معرفته لسلوكه الفردي.

وكما يؤدّي الاختلال في المعرفة الفردية إلى إيجاد اختلال في السلوك الشخصي، كذلك ينتج الخلل في المعرفة الاجتماعيّة إلى إيجاد اضطراب في السلوك الاجتماعي، وهو ما يؤدّي بالنتيجة إلى انهيار هذا النُظم. وعلى هذا الأساس، كلّما كان الزخم المعرفي لنظامٍ ما قوياً ومتماسكاً، كان بُعده السلوكي والعملي أكثر رسوخاً وقوّة.

والواقع أنّ البُعد المعرفي للبلدان غير الغربيّة يكون على حالتين لا ثالث لهما؛ إما أن تكون التقاليد حيّة فيها حقّاً، وفي هذه الحالة يتبلور النظام الاجتماعي على أساس معرفة شهوديّة وإدراك عقلي. ومادام أفراد هذه المجتمعات باقين على متبنّياتهم الاعتقادية فلاشك في أنّهم يدافعون عن سلوكهم وتقاليدهم الاجتماعيّة بأي ثمن كان، ولو بالتضحية بالأنفس؛ وذلك انطلاقاً من تقديسهم لتقاليدهم الاجتماعيّة ونظرتهم المعنويّة إليها. وإمّا أن لا تكون التقاليد في هذه البلدان حيّة، وليس لها سوى قالبها الظاهريّ أو صورة مزيّفة لها؛ وهذا يعني بالنتيجة أنّها تفتقر إلى الشهود الإلٰهيّ والحماية العقليّة.

إنّ القالب الظاهري للتقاليد هو قشورها ومظهرها العملي. وعلى الرغم مما لها من امتداد إلهي، إلّا أنّ إهمالها وعدم الاهتمام بجوانبها وعمقها المعنوي يجعلها تتحوّل إلى عادات، وآداب قبليّة وما شابه ذلك. وأمّا الصورة المزيّفة للتقاليد، فهي البدع الخاوية من الأبعاد الروحيّة والمعنويّة، ولكنها تبقى في المجتمع تحت مسمّى «التقاليد»، وتدوم فيه على شكل عادات اجتماعيّة.

وعندما يكون السلوك الاجتماعي على شكل عادات وتقاليد، تكون دعامته المعرفيّة عبارة عن ذلك الإدراك، والوعي الحسّيّ والعاطفي، الذي يتكوّن بفعل التكرار والممارسة، ولا يزول على أثر العمل المخالف حتى وإن كان يُفرض بالقوّة.

ولا يخفى أنّ الغاية الأساسيّة من هجوم البلدان الغربيّة، على البلدان غير الغربيّة هي تبديل نمط حياتها، وإيجاد تغيير في اقتصادها وسياستها. ونظراً إلى وجود صلة وثيقة تربط الاقتصاد والسياسة بالفكر، وبالنتيجة ترتبط بالثقافة الأصليّة لهذه البلدان، فلا مناص من أن يترافق تغييرها مع إيجاد تغييرات في الثقافة والمعرفة الاجتماعيّة؛ وإلا فإنّ التغيير الذي يحصل في الشؤون السياسيّة والاقتصاديّة فقط دون تغيير في المعرفة والثقافة، يُحدث توتّراً اجتماعيّاً هائلاً. وبناءً على ذلك، فإنّ التقاليد في كلّ حالاتها وصورها، لا بدّ من تغييرها، سواء كانت تقاليد دينيّة وذات معرفة شهودية وعقليّة، أم كانت خالية من الشهود الدينيّ والمعرفة العقليّة، وكانت قالباً ظاهرياً للتقاليد أو صورة زائفة لها.

إنّ حقيقة التقاليد الظاهرية، أو الزائفة ليست سوى عادات وتقاليد اجتماعيّة، والمصطلح الذي يطلقه عليها علم الاجتماع: (Traditions) ولا يعني سوى هذا المقدار منها. ويمكن القول بعبارة أخرى، إنّ التقاليد في مفهوم علم الاجتماع عبارة عن «الأسلوب المتعارف والسلوك، والممارسة في داخل الوسط الاجتماعي». ولا فرق لدى عالم الاجتماع ما هو نوع المعرفة التي يتميّز بها هذا الأسلوب، بل لمّا كان علم الاجتماع الموجود قد تكوّن في أجواء التفكير الحسّي فهو غير قادر على التمييز بين الأنواع الثلاثة من المعرفة الحسيّة، والعقليّة، والدينيّة. وهو يبيّن العادات والآداب في قالب المشاعر والعواطف التي ترتبط في النهاية بالشهود الجزئي الإنساني. وإذا كانت العادات والآداب ليست ذات حياة دينيّة وعقليّة، فلن يواجه الغرب مشكلة في تغييرها؛ ولكنها إذا كانت مقترنة بمعرفة دينيّة وعقليّة، فإنّ تغييرها سيكون عسير جداً إن لم يكن متعذّراً. وقد واجه الغرب البلدان غير الغربيّة في وقت لم يبق

في معظمها شيء سوى مظهر خاوٍ للتقاليد أو صورة زائفة لها. يقول «ياسبرس» في هذا المجال: **«حين سُحقت هذه الشعوب تحت عجلة الماكينة الحربية الأوروبيّة، كانت من حيث التربية المعنويّة في أدنى مرتبة. فأوروبا لم تواجه في الصين أو الهند بلداً مزدهراً وواعياً، وإنّما واجهت شعوباً كانت قد نسيت هويّتها»**[1].

إنّ العادات والآداب في البلدان غير الأوروبيّة، حتى وإن لم يكن لها امتداد عقلي وديني، فهي لا بدّ من أن تتلبّس بثوب دينيّ سواء أكان ذلك بقالب ظاهري أم بصورة زائفة ولذا فقد لجأ الغرب إلى غطاء الدين لتغييرها، فقد وفد الماسونيّون والدعاة الدينيّون (المبشّرون) في طليعة القوافل التجاريّة والعسكريّة، وبدعم من الساسة وأصحاب الاقتصاد في الغرب، متّجهين صوب البلدان غير الغربيّة. وأثمرت هذه الحركة نتائج باهرة في المجتمعات، إما لأنّها بنت نظامها الاجتماعي على أساس العادات والآداب القوميّة، أو لأنّها قليلة المعرفة بتقاليدها وتراثها، وتفتقر إلى قدرة الدفاع أمام الدعاة الدينيّين الوافدين. في حين أخفقت هذه الحركة التبشرية في البلدان الإسلاميّة؛ لأن التقاليد والتراث فيها حيّ، أو لأنّ هناك على الأقل قدرة على البرهان والاستدلال دفاعاً عن تراثها وتقاليدها.

تعتمد الدعوة إلى المسيحيّة، كدين جديد، على مبدأ التشكيك بالماضي الثقافيّ للمجتمعات، التي يُراد نشر التبشير بالديانة المسيحية فيها؛ وذلك من أجل تمهيد الظروف، وخلق الأرضيّة المناسبة لإيجاد تحوّلات، تسمّى من هذا الوقت فصاعداً باسم «الدين الغالب»، غير أنّ هذا المخطّط لم يحقّق الأهداف التي كان

---

(1) ياسبرس، كارل، **آغاز وانجام تاريخ** (= بداية ونهاية التاريخ)، ترجمة: محمد حسن لطفي، انتشارات الخوارزمي، طهران، 1983م، ص 185.

يتطلّع الغرب إليها كتيار اجتماعيّ. ولهذا فقد حاول الاستفادة من الدين الموجود في هذه البلدان، ووضع سياسات ثقافيّة أخرى، وهي عبارة عما يلي:

أ - ابتداع فرق دينيّة جديدة.

ب - إحياء وبعث الفرق الميّتة والضعيفة.

ج - تأجيج الخلافات بين الفرق الموجودة.

وقد سخّر الغرب كلّ الوسائل من أجل تحقيق الأهداف المذكورة، ويوجد مقطع زمني من تاريخ البلدان الإسلاميّة شاهد على ذلك، بحيث تميّز بإثارة الانقسامات المذهبية والصراعات الطائفية. فمضافاً إلى التأثير العسكري والسياسي المباشر، الذي كان يعود على الغرب من وراء هذه الانقسامات والصراعات، بسبب ما ينجم عنه من هدر لطاقات القوى الإسلاميّة، كان لها أيضاً تأثير ثقافيّ غير مباشر، وهو تضعيف الأفكار الدينيّة. وكان من الأعمال التي قام بها الغرب في هذا المجال، إيجاد فرق مذهبيّة مثل الشيخيّة، والبابيّة، والوهابيّة، والبهائيّة، أو ظهور العشرات ممن ادّعوا المهدويّة في أرجاء مختلفة من البلدان الإسلاميّة، وكذا إحياء فرق كانت هامدة وميّتة مثل الإسماعيليّة التي كان لها يوماً ما حضور فاعل في المجتمع الإسلامي.

وأمّا النشاطات الثقافيّة الاستعماريّة في البلدان الإسلاميّة، فتُقسم إلى مرحلتين: فما قيل من ترويج للدين الجديد أو إيجاد الفرق المذهبيّة في البلدان كان في المرحلة الأولى؛ وذلك لأن الغرب واجه في البداية أقواماً كانت في حالتها التقليديّة قد أَلِفَتْ المعتقدات السماويّة. ولو لم يكن لدى هذه الأقوام شيىء من معطيات الوحي الإلٰهيّ لألبست عاداتها وآدابها ثوب الأساطير. ومن الطبيعي أنّ دحر الأفكار، والمعتقدات السماويّة بالأساليب الجديدة، التي تصطبغ

بلون الديانة المسيحيّة، أو إدخالها تحت غطاء العناوين الدينيّة الموجودة، هو أسهل بكثير من دحرها بالمذاهب الغربيّة، والآراء الإلحاديّة الغريبّة كلّياً عما يحملونه من أفكار وآراء.

وأمّا المرحلة الثانية فكانت مرحلة نشر المذاهب والأيديولوجيّات الغربيّة، على اختلاف اتجاهاتها ومشاربها، ومرحلة صياغة هويّة تاريخيّة وقوميّة جديدة للبلدان المستَعْمَرة. وجاءت هذه المرحلة بعد الوجود الفعلي للغرب في البلدان غير الغربيّة، وكانت موجّهة نحو الجيل الثاني أو الثالث من أبناء تلك البلدان.

وكما انهمكت البعثات التبشيريّة وعملاؤها المحليّون في المرحلة الأولى بإيجاد فرق ومذاهب، كذلك وُضِع المستشرقون والمنظّمات الماسونية السريّة والنُظم التعليميّة الفتيّة في المرحلة الثانية في خدمة الأهداف المذكورة آنفاً.

3 ـ 4 التغرّب ومراتبه

إلى جانب ما كان يقوم به الغرب من تدمير للثقافات الأخرى، وفرض ما يريده من نظم سياسيّة واقتصاديّة، كانت هناك أيضاً جهود تقوم بها البلدان الخاضعة للاستعمار (المُستَعمَرة) لتحقيق الأهداف المذكورة. وعلى الرغم من أنّ هذه الجهود قد جاءت من قِبل الإنسان المُستَعْمَر، ولكن بما أنّها كانت تصبّ في خدمة أهداف الغرب وتطلّعاته لذلك فقد كرّس دوافعها النفسيّة والاجتماعيّة. وهذه الحالة التي اكتسبت طابعاً اجتماعياً أيضاً، هي ما نسمّيها بالتغرّب.

ولا شكّ في أنّ للتغرّب آليّة نفسيّة معيّنة، يلاحظ وجود نظائر لها في الحياة الفردية للأشخاص، وكذلك لدى بعض الحيوانات. فقد يواجه الإنسان وحشاً كاسراً كالسبع مثلاً، وقد يكون قادراً على الفرار منه ولكنه لا يفرّ، أو قد تكون لديه سبل لمقاومته إلّا أنّه يترك

هذا وذاك ويسير نحوه، وحتى لو لاذ بالفرار فهو يتبعه. والإنسان الذي يتصف بمثل هذه الحالة يُسمّى مُستَسبعاً؛ أي اتصف بحالة السبع.

كذلك تتخذ بعض الحيوانات موقفاً مشابهاً عند مجابهة عدو، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بعض الطيور التي إذا واجهت بعض الحيّات لا تهرب، وإنّما تسير نحوها وتجعل من نفسها طعماً لها.

ونلفت هنا إلى أنّ آراءً شتّى قد طُرحت لتبيين، وتوضيح أسباب هذه الحالة النفسية، وآلّية حصولها. وقد بحثها الفلاسفة المسلمون أيضاً في مباحث العلّيّة تحت عنوان «الفاعل بالعناية» عند ذكرهم لأقسام العلّة الفاعليّة. ومن الأمثلة التي يذكرونها للفاعل بالعناية أنّ الشخص الذي يكون على ارتفاع من الأرض، عندما يعلم بالمسافة بينه وبين الأرض يسقط فوراً.

التوضيح الفلسفي الذي يطرحه العلّامة الطباطبائي عند إرجاع الفاعل بالعناية، والفاعل بالجبرية إلى الفاعل بالقصد، هو أنّ الفعل في كلّ هذه الحالات يأتي على أساس القصد والاختيار؛ وذلك لأن كلّ موجود ذي إرادة يقوم بأفعاله، وتبعاً لما يوافق إرادته. وبما أنّ العلم والوعي مقوّمٌ للفعل الإرادي، فذلك يعني أنّ إرادة كلّ شخص تتحقّق في دائرة وعيه وعلمه، كمثال على ذلك أنّ الشخص يرتدي القناع الواقي عندما يحصل هجوم معادٍ بالأسلحة الكيمياويّة، ولكن إذا لم تكن لديه معرفة باستعمال هذا القناع، فإنّه يفقد حياته فيما لو استخدمه بشكل مغلوط.

وفي الحالات التي يطّلع فيها الشخص على العمل الذي يروم القيام به، ويكون متردّداً في فائدته أو ضرره، فالتردّد فيه يدعوه إلى التفكير والتأمل والنظر؛ فإن انتهى به التفكير إلى أنّ العمل مفيد يبادر إلى فعله، وإن كان خلاف ذلك ينتهي عن فعله. وفي الحالات

التي لا يكون فيها أكثر من فكرة وتصوّر في الذهن، ولا يراود الذهن احتمال خلافه، لا يبقى ثمّة مجال للتأمل والتردّد. وبالنتيجة، بعد التصوّر والوعي به يصدر الفعل من ذلك الشخص. أي حين يصدر الفعل بعد التصوّر وبلا تأمل، لا يحصل سوى فعل يأتي عن قصد وإرادة.

والموجود المختار الذي له إرادة، لا يقوم بعمل بغير وعي وإرادة. وفي الحالات التي يقوم بعمل مضطراً أو مكرهاً، يفعل بإرادته الأفضل من بينها بعدما يقيسها ويقارن بينها، وعلى الرغم من ميله إلى بعض الجوانب منها، كالجالس إلى جانب حائط ويحتمل سقوط الحائط عليه، فيرجّح الانتقال عنه على البقاء قريباً منه.

وهناك حالات أخرى يكون فيها المرء مجبراً، كما هو الحال حين يقوم عدّة أشخاص برفع شخص ونقله من الموضع الذي كان جالساً فيه. وفي مثل هذه الحالة لا يعتبر الفعل صادراً عن ذلك الشخص، وإنّما هو صادر في الحقيقة عن مجموعة الأشخاص الذين رفعوه بإرادتهم ونقلوه من ذلك الموضع. وإسناد الفعل إلى ذلك الشخص واعتباره مُجبراً إنّما هو من باب التساهل والتسامح.

يبيّن العلّامة الطباطبائي فعل الشخص الذي يسقط عند تصوّره للارتفاع والسقوط، أو فعل الشخص الذي يسير خلف السبع بعد ذهابه، على النحو التالي:

إنّ الشخص الذي يشاهد سبعاً ضارياً ويسير خلفه، والشخص الذي يفقد توازنه ويعجز عن الوقوف عند تصوّره للارتفاع والسقوط، تستحوذ عليه رهبة السقوط وهيبة السبع الضاري بحيث لا يبقى في ذهنه تصوّر آخر سوى السقوط أو السير وراء السبع. ومتى ما استولى على الإنسان تصوّر ووعي معيّن بدون وجود فكرة وتصوّر معارض له، يصدر منه فوراً مثل ذلك الفعل من دون أن يترافق معه أي شك وترديد.

البيان الذي يسوقه العلّامة الطباطبائي في إرجاع الفاعل بالجبر، والفاعل بالعناية إلى الفاعل بالقصد، مناسب أيضاً في تبيين بعض أنماط السلوك الاجتماعي، كما أنّه ينسجم أيضاً مع تحليل القرآن الكريم حول كيفية فعل قوم فرعون، من خلال: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ﴾[1]. ووفقاً لهذه الآية فإنَّ فرعون لم يكن يستخدم أساليب الإجبار، والإكراه لإرغام القوم على طاعته، بل ولم يستذلّهم، وإنّما كان يستخفّهم فحسب ويستهين بعقولهم، والذين كانوا يستجيبون لتلك الممارسة كانوا فاعلين للذلّة وجلب المهانة عل أنفسهم. والشيء الذي كان يقوم به فرعون طبعاً، هو تمهيد الأرضيّة لهذا الفعل، وأقصى ما كان يفعله في هذا المجال هو تعظيمه لنفسه وتحقيره لموسى (ع). فهو من جهة كان يتبجّح بالإنجازات المادّية لمصر، التي كان العالم يومذاك ينظر إليها بعين الدهشة والإعجاب. وكان يرى أن تدبيره يصبّ في طريق التنمية والتطوّر والسعادة، ويصف المدنيّة المصريّة بالطريقة المثلى والحضارة الكبرى؛ ومن جهة أخرى يصف موسى (ع) بأنّه ساحر كذاب، ورجل فقير وحقير، ولا يعرف شيئاً عن المدنيّة والتكلّم، ويقول في هذا المجال، كما ورد في القرآن الكريم:

﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِى قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2].

ويقول أيضاً في موضع آخر:

﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَآ أُلْقِىَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَآءَ مَعَهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾﴾[3].

---

(1) سورة الزخرف: الآية 54.

(2) سورة الزخرف: الآية 51.

(3) سورة الزخرف: الآيتان 52 ـ 53.

ويقول أيضاً:

﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾[1].

وفي موضع آخر أيضاً:

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾[2].

وجاء في موضع آخر:

﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾[3].

وكلّ هذه الأقوال تصب في سياق تعظيم فرعون لنفسه والاستهانة بموسى (ع). والحق أنّ الحضارة الفرعونيّة في مصر بكلّ ما كان لها من عظمة وجلال دنيوي بَهر الجميع بها، كانت يومذاك أزهى بكثير مما يتراءى اليوم لذوي النظرة الدنيويّة الضيّقة. والذين بهرهم بريق الحضارة الفرعونيّة استشعروا الحقارة والدونيّة في مقابلها، ورأوا أن لا مناص لهم من إطاعة فرعون: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾[4].

كان فرعون يرمي إلى الاستخفاف بعقول قومه واستذلالهم. وهم استجابوا له على الرغم من أنّ مؤمن آل فرعون حذّرهم من ذلك. وهم بعملهم هذا قد ابتعدوا عن طريق الرقيّ والهداية الحقيقيّة، ونسوا ما أودعه الله لديهم من قدرات. وهكذا أوصلهم نسيانُهم لهويّتهم الإنسانيّة ليكونوا في عداد الفُساق. ثم إنّ تلك النظرة قادتهم

---

(1) سورة غافر: الآية 26.

(2) سورة غافر: الآية 29.

(3) سورة طه: الآية 63.

(4) سورة الزخرف: الآية 54.

إلى استعظام فرعون الذي كان هو عدوّهم الحقيقي. وكان استعظامهم له هو الذي دفعهم ـ من غير إجبار منه ـ إلى إطاعته والخضوع له بملء إرادتهم، وموافقته على قتل موسى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾[1].

وقد حذّر الله في القرآن الكريم، في موضع آخر، رسول الله (ص) من خطر الاستخفاف ومغبّته في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾[2].

وفي سياق متّصل، نرى أنّ الغرب أيضاً لم تكن لديه معرفة يقينية، وإنّما طوّر حضارته الفرعونية تحت شعار التقدّم، وبذلك فقد استخفّ بالشعوب والأمم غير الغربيّة. وهذا يحصل في وقت نقل فيه الغرب كلّ مقدّراته الداخليّة إلى حيّز الفعليّة، ثم إنّ تأثيرات ذلك قد هيمنت على عقر دارهم. وفي هذه الحال تغيب التقاليد الحقيقيّة والحيّة التي تحظى بشهود إلهي ومعرفة عقليّة، ولا يبقى منها إلّا قالب فارغ أو صورة زائفة.

وبديهيّ القول إنّ الناس الذين يُحرمون من استشعار ملكوت السماء، والأرض، وعظمته؛ تتراءى لهم الدنيا بكلّ ما فيها من نقص ودناءة، وكأنّها شيء عظيم. وهؤلاء غربت شمس الحقيقة عنهم، وانشدّوا إلى الدنيا، قبل أن يتغلغل الغرب في ديارهم. ولهذا فإنّهم عندما رأوا الغرب أمام أعينهم، وقارنوا حاله بحالهم وبما هم عليه، وجدوه على درجة عالية من الأبهة والعظمة. ونظراً إلى أنّ هذه الفئة من الناس فقدت تراثها وتقاليدها وغرقت في البدع، فمن السهولة أن تدفعها العادة إلى إضفاء طابع دينيّ وسماويّ على

---

(1) سورة غافر: الآية 26.

(2) سورة الروم: الآية 60.

سلوكها. وهذه الصورة الهامدة، والجافة، سرعان ما تتحطّم عند مجابهة الغرب الذي قطع كلّ الأواصر الإلهيّة، وجفف كلّ المنابِت الدينيّة في ربوعه.

ونظراً إلى أنّ التقاليد التراثيّة في معظم هذه البلدان لا حياة فيها؛ ولهذا فقد بهرت أبناءها المظاهر، المادّية للمدنيّة الغربيّة، واعتبروها الطريقة المثلى والحضارة العليا، وخطفت أبصارهم الذاوية، وصمّت أسماعهم الطرشى، واجتذبت إليها أولئك الذين كانوا يتمسّكون بمبادئ دينهم بتأثير العادة لا اليقين، من دون أن يجدوا في أنفسهم حاجة إلى الشك في ماضيهم السماوي والإلٰهيّ؛ ودفعهم إلى تجاهل ما لديهم دفعة واحدة، والاندفاع بشوق وشغف يفوق الوصف نحو المظاهر المادّية للغرب. وبالنتيجة كان الخضوع له واتّباعه بملء رغبتهم وإرادتهم، ومن غير روية ولا تأمّل، ومن غير إكراه وإجبار.

وهنا ينبغي أن نعلم أنّ الإطاعة الإراديّة للشخص المستَسْبَع للسبع، وانقياده له واتّباعه إيّاه، لا تجعل ذلك الشخص سبعاً أبداً. كذلك فإنّ اتّباع الشخص للغرب بالنحو الذي ذكرناه، لا يوصله إلى الغرب أبداً.

إنّ للسبع باطناً حيوانياً قطعه على مدى سنواتٍ متعدّدة المراتب، منذ أن كان جنيناً إلى المرحلة التي تكامل فيها شكله الظاهري. والغرب أيضاً له فكره، الذي مرّ بعدة مراحل على مدى قرون من الجهد، والعمل حتى وصل إلى ما نراه من ظاهره السياسيّ والاقتصادي. وهذا يعني أنّ ما هو موجود في الغرب عبارة عن مجموعة متناسقة، ومنسجمة من فكر الإنسان الغربيّ وتركيبته النفسيّة.

وكما أنّ المستَسْبَع لا يرى إلّا الجوانب الظاهريّة لوجود السبع، كذلك الشخص المتغرّب لا يرى من الغرب سوى أكثر جوانبه ظهوراً

للعيان وهي السياسة والاقتصاد؛ فتغمر هذه الظواهر كلّ وجوده، ويقتبس السلوك الظاهريّ منها فقط، وهو «التقليد»؛ من دون أن يلاحظ أنّ وضعه الجسماني، وتركيبه الاجتماعي الحالي قد تبلور بما يتناسب مع أفكاره التقليديّة الموروثة، وعاداته وآدابه القوميّة. وكما أنّ فرعون وقومه كانوا في الفسق وعدم الإيمان على حدّ سواء، كذلك المتغرّب يتساوى مع الغرب في كلّ أنواع العلاقة مع السماء؛ ولكن الغرب وجد في بيئته التاريخيّة الفرصة المناسبة لنشوئه وظهوره الطبيعيّ. وأمّا المتغرّب فلا حظّ له بمثل هذه الفرصة، وهو كمن يريد التعويض عن تأخّره في المجيء بالقدوم مبكّراً. هو يريد أن يُطبق النماذج الغربيّة في نمط العيش على حياته الفردية والاجتماعيّة، من دون أن يقطع وشائجه مع تراثه الدينيّ، ومن دون أن يوجد النظام والبنية المتناسبة مع السياسة والاقتصاد الموجودين في الغرب. ومن الطبيعي أن لا يكون هذا التطبيق سوى تقليد؛ لأنّه يأتي بمعزل عن الأجواء الفكريّة والنفسيّة الخاصّة به.

لا ريب في أنّ الإنسان ينخدع أحياناً بظاهر شيء، لا يربطه به أيّ نوع من التناسب. والمشكلة الأساسيّة في هذه الحالة هي الانبهار، والتقليد الذي يأتي على أثره، ويتلخّص حلّ هذه المشكلة في معرفة هذه الحالة واستيعابها. ولكن الإنسان قد ينبهر وينقاد أحياناً لظاهر ماكرٍ يستهدف القضاء على وجوده، وعند إنهاء وجوده يغلق عليه كلّ طريق للعودة. فالشخص الذي ليست لديه معرفة عميقة بتقاليده الدينيّة، وتراثه الدينيّ، وبمجرد أن يرى المظاهر الماديّة للغرب، فهو أشبه بمن يحث الخُطى نحو عدوٍّ فاغر فاه لابتلاعه.

ولا يختلف اثنان على أنّ الغرب يعمل على القضاء على منافسيه في الجوانب السياسيّة والاقتصاديّة. وحين يخطو باتجاه البلدان غير الغربية، يكون في واقع الحال تحت تأثير المتطلبات التي تفرضها

عليه القطاعات الداخليّة، سواء الصناعية، أم التقنّية، أم الاقتصاديّة والسياسيّة الغربيّة. وهذه المتطلّبات لا ترضى بما هو أدنى من تقويض وجود المجتمعات غير الغربيّة وتدمير نظامها الاجتماعي. وبما أنّ الغرب يرى أنّ هناك أعداداً كبيرة من مقلّديه في البُلدان المستعمرة، تطيعه من غير أجر ولا مقابل، فهو لا يأخذ إلّا بما تقتضيه مصلحته السياسيّة والاقتصاديّة. وعلى هذا المنوال تصب توجّهات الشخص المتغرّب في خدمة مساعي الغرب، وتؤدّي إلى تقوية الركائز الاقتصاديّة، والسياسيّة، والثقافيّة للنظام التسلّطي.

إنّ الغرب بهويّته، يستغلّ غربة الفطرة الإلٰهيّة للإنسان. والتغرّب يتغلغل عند بداية أفول اليقين وما يتبعه من تزلزل في الإيمان. وانطلاقاً من رؤى وجوانب مختلفة، فإنّ للتغرب مراتب متعدّدة. وعند مواجهة البلدان غير الغربيّة مع الغرب، تتجسّد أبسط وأوضح مراحل التغرّب، في أنّ الإنسان الشرقي مقلّد صِرف للغرب. ولأجل التستّر على هويته وماضيه، نراه يسبق الإنسان الغربي في التشبّه بالمظاهر الغربيّة على نحو يثير السخرية؛ ويكون مثله في ذلك كمثل من لا يرى من السَبْع سوى ظاهره ويقتفي أثره. وبما أنّ مثل هذا الفرد محروم من الإمكانات والظروف التي يحصل عليها الإنسان الغربي طيلة حياته، فهو لا يستطيع ـ على الرغم من اندفاعه نحو التقليد ـ أن يقتفي أثره تماماً. وحين يشعر بعدم التطابق، يظنّ أنّ الخلل يكمن في ضعفه في التقليد، فيضطر إلى الإمعان في التقليد. ونلفت هنا إلى أنّ الشخص المقلّد أوّل شيء يقع نظره عليه هو أزياء وكلام الغربي، وأسلوب سلوكه الظاهري؛ فيسارع إلى تقليده في ذلك. وحين يجد النسخة التقليديّة لسلوكه غير مطابقة للأصل، يظن أنّ قدرته على التقليد ضعيفة وغير كافية، فيندفع إلى التعجيل بالتقليد. وفي مثل هذه الظروف تظهر لديه استعدادات غريبة للازدهار

والظهور؛ فهو يختزن في ذهنه كلمات، واصطلاحات، وعبارات غريبة لم تطرق الأسماع بعد، وكذلك تظهر في أزياء وألبسة الفتيات والفتيان في الدول المستعمَرة تقليعات، وموديلات صارخة، وأشدّ تطرّفاً مما عليه الحال في البلدان الأصليّة، بل قبل أن تظهر إلى الواجهات هناك. هذا فضلاً عن نبوغ أشدّ، يتجسّد في نسيان العادات، والآداب، والأساليب السابقة في السلوك الاجتماعي. ولاشك طبعاً في أنّ قدرة التقليد مقرونة بالزخم العاطفي المؤدّي إليها، كما أنّ نبوغ النسيان يستمد دوافعه مِن ظروف نفسية خاصة.

إلى جانب ما يلمّ بالمتغرّب من اضطراب، وما ينجم عنه من مسارعة في التقليد، يزداد بغضه لكلّ ما يذكّره بماضيه غير الغربي. وهنا توجّه أصابع الاتّهام إلى الماضي، الذي يُعزى إليه السبب في إيجاد المسافة التي تفصله عن الوصول إلى الغرب؛ ولهذا السبب يحرص على تحاشي موضع التهمة، ويبادر في أوّل فرصة إلى استبدال اسمه، الذي لا يدّل في ثقافته السابقة إلّا على معاني الحسن والجمال. وفي الخطوة التالية يدفن لونه تحت آلاف الأطنان من المحاليل، والمساحيق الكيميائيّة، والتي تُستورد تحت عناوين مستحضرات التجميل، لكي يتخلّص بهذه الطريقة من عار ماضيه الذي يصاحب جيناته الوراثيّة، وهكذا يظهر في قالب جديد من الجمال المستورد من الغرب. وهذا المستوى من التغرّب في بلدان العالم الثالث، يبدأ منذ الأيام الأولى لتعرّفهم على الغرب؛ ومن بعد ذلك نادراً ما يحصل تغيير في هذا التوجّه، بل وتتفاقم أبعاده الاجتماعيّة على مرّ الزمن، أو يحصل تحوّل في تقنية انتقاله وجذبه.

في بداية الأمر تكون هناك مجموعات قليلة من الطبقات الاجتماعيّة المرفّهة ـ وأكثر ما تكون من أهالي المدن ـ تتجه إلى هذا النوع من التغرّب. ولكن في الأجيال اللّاحقة حيث تتوفّر وسائل

الإعلام بكثرة لدى الجميع بأسعار زهيدة، وتصل شبكات الإعلام الفضائيّة مع «الصندوق السحري» أقصى بقاع الأرض، تصبح التبعية وتقليد الأشكال، والحركات، والأنماط الغربيّة من ضروريّات الحياة اليومية لكلّ أُسرة. وهكذا يضعف ويتلاشى دور الأسرة يوماً بعد آخر في نقل الثقافة، والآداب الاجتماعيّة.

المرحلة الثانية من التغرّب تمتدّ على طول المرحلة الأولى ولا تتعارض معها تعارضاً أساسياً، وهي تظهر لدى الشعوب المستَعْمَرة وبلدن العالم الثالث متأخّرة جيلاً أو جيلين.

في أعقاب الحالات الأولى من الاحتكاك مع الغرب، واكتساب أولى التجارب، نرى المجموعات التي استشعرت في أنفسها سمّ السياسة الاستعماريّة المسمومة، وأفاقت من سكرة اللقاء الأوّل وما رأته فيه من ظواهر سياسيّة، إضافةً إلى ما عندها من وعي بالمبادئ الفلسفيّة والفكريّة، وإدراك ما يكتنفها من تضادّ ذاتي مع مبادئ، وأُسس معرفتها الدينيّة والتراثية، نرى هذه المجموعات تعكف على توجيه النقد للوجه السياسيّ للغرب، لكن أعينها تبقى شاخصة إلى النظام الصناعي الذي يملكه مع إغفال للخصائص الأساسيّة للتفكير الغربي. وحينما تتوفّر لها الظروف الاجتماعيّة المناسبة، تقوم بتحّركات سياسيّة ضد التسلّط الاستعماري، ولكن إن لم تنتبه إلى غفلتها، فستقع في مسار حركتها في مرتبة أعمق وأخفى من التغرّب.

أمّا المرحلة النهائية من التغرّب، فهي أشدّ أنواعه عمقاً وتأثيراً، من بعد التعرّف على الوجه الاستعماري ومعرفة الأبعاد الثقافيّة، ومبادئ الفكر الغربي. في هذه المرحلة يكون سعي الشخص، من خلال الاعتقاد بالمبادئ الفكريّة والفلسفيّة للغرب ـ وليس على نحو التقليد الظاهري ـ هو الظهور كمنافس جديد على مسرح السياسة الدوليّة وذلك طبعاً بعد التحرّر من القيود الاستعمارية المذلّة.

فحين ينال الشخص المتغرّب هذه الغاية الاجتماعيّة، وتتوفّر له مستلزمات الوصول إليها، يصل إلى مجتمع، يقع من فرط التقرّب إلى الغرب، على الخط النهائي للاغتراب. وبهذا يربط مصيره بالغرب، وسيموت كمداً فيما لو تعذّر عليه التوصل إلى ذلك ـ إذ إنّ الوصول إلى هذه الغاية عسير إن لم يكن متعذّراً ـ في وقت يكون فيه التسلّط السياسي والاقتصادي الغربي قد أخذ مَدَياته. والواقع أنّ تحقيق تطلّعات هذا الفريق يستجلب وراءه أشد مراحل التغرّب؛ وذلك لأنّ الفصائل والمجموعات الأخرى تبني مجتمعاً ونظاماً يتّصف بهويّة مزدوجة. ولهذا النظام جذور ضاربة في عمقه التراثي والديني من جهة، ومن جهة أخرى تتبع منهجاً سياسيّاً واقتصاديّاً غير منسجم، ولا يتناسب مع ظروفها الاجتماعيّة، من دون أن تعمل على تدمير وإزالة تلك الجذور. والأفراد في هذه المجتمعات، مثلما يجدون أنفسهم بعيدين عن أصلهم الشرقي، كذلك يشعرون بالغربة؛ في الجوانب الغربيّة، وهذا يعني أنّ طريق العودة غير مغلق أمامهم تماماً. بينما الشخص أو المجتمع الذي يغمر الغرب فكره، وكلّ كيانه، وشؤونه الثقافيّة، فإنه يستسلم لحالة من الاضطراب، ويقبل الغرب كقدر، ولا يفكر في الانعتاق منه.

4 ـ 4 المستشرقون والتنظيمات الماسونيّة

عند ظهور أولى مراحل التغرّب، يسود جوّ اجتماعيّ جديد، تُنسى فيه المعاني الدينيّة والسُنن الإلٰهيّة. ونتيجة لذلك، يحصل اضطراب وتشتّت في جميع المظاهر الاجتماعيّة الموجودة: كالكلمات، والعبارات، والأزياء والألبسة، والإنتاج، والاستهلاك، والفن، والعمارة، وما إلى ذلك. ويستغلّ الغرب هذه الحالة، ويوظّف جميع الطاقات، والقدرات الموجودة في المجتمع لخدمة

مآربه السياسيّة والاقتصاديّة؛ حيث يغلق الأبواب وإلى الأبد أمام أيّ محاولة لإعادة بنائها، وتنظيمها من جديد.

ومن المفيد القول أنّ نشر الدين الجديد، والأهم من ذلك نشر تعاليم المستشرقين، ثم من بعد ذلك نقل النظام التعليمي الغربي، كلّ ذلك يمثّل جزءاً من مساعي الغرب لإعادة صياغة الهويّة المنسيّة لهذه المجتمعات، بحيث يغلق أمامها طريق العودة إلى تراثها وتقاليدها.

ونشير هنا إلى إنّ التعاليم العمليّة التي ينقلها الغرب في هذه المرحلة، إلى البلدان المستعَمَرة، لا تكون بالنحو الذي يجعلها قادرة على إيجاد منظومة صناعيّة مستقلّة في عرض القوى الصناعيّة الأخرى؛ وإنّما بالشكل الذي يكرّس، أكثر من ذي قبل، تبعيّتها للبلدان المهيمنة عليها. وعلى أثر ذلك، يُلاحظ أنّ التعليم الغربي في هذه البلدان نادراً ما يركّز على نقل التكنولوجيا إليها، وأكثر ما يركّز على نظريّات علم الإنسان وعلم الاجتماع؛ وذلك لأن هذا النمط من التعليم الذي وينقل إليها، بدون تزويدها بمقوّمات القدرة الصناعية الغربية، يقوم بدور هدّام لبنيتها التراثيّة.

ولعلّ أولى التعاليم التي يأتي بها الغرب إلى البلدان غير الغربيّة، هي نشر الديانة المسيحيّة. ولا بد من الإشارة طبعاً إلى أنّ الغرب لا يرمي من وراء نشر المسيحيّة إلى تحقيق غايات دينيّة، بل إنّه يسخّر المسيحيّة الموجودة، التي روّضها في اتجاه ما يبتغيه من صراع ثقافيّ وسياسيّ، إضافة إلى تسخير النظام التعليمي الكَنَسي لأجل إقحامه في المجتمعات غير الغربيّة باسم الديانة المسيحيّة، أو فرق مذهبيَّة ودينيّة. ويحصل من خلال ذلك أوّل احتكاك بين هذين الجانبين، ويكون هذا الاحتكاك مدعوماً بزخم سياسيّ، واقتصاديّ، وعسكريّ غربيّ قويّ. وهنا يمهّد لأولى مراحل التغرّب، ومن بعده

يأتي بالتعاليم التالية؛ والمحتوى الأساسي لهذه التعاليم يعدّه المستشرقون لا القساوسة. وبتغيير المناهج التعليميّة، تحلّ مؤسّسات تعليميّة جديدة محلّ الكنيسة مثل محافل الماسونيّة، أو المدارس، والكلّيات الغربيّة، والتي تتولّى تعليم أبناء الأشراف والنخبة في البلدان غير الغربيّة.

ونظراً إلى الدور المصيري الذي يضطلع به المستشرقون، والتنظيمات الماسونيّة في تكوين مكانة، وشخصيّة المجتمعات غير الغربيّة، فلا بد من إلقاء نظرة ولو عابرة على الماهيّة والوظيفة الاجتماعيّة لكلّ منهما.

قبل عصر النهضة، وقبل التعرّف على الشرق، قام الغرب في الخطوة الأولى بتقصّي ذاته وإعادة معرفتها؛ وذلك أنّ المعرفة التي سبقت القرون الوسطى وما قبلها، كانت معرفة دينيّة وسماويّة. ووفقاً للرؤية البشرية لا تحظى هذه المعرفة بأيّ قيمة أو اعتبار علمي، وذلك لأن إنكار الغيب يجعل من سمائه أرضاً.

في التأريخ الجديد الذي كتبه الغرب لنفسه، يجري تقصّي جذور الحضارة في بلاد اليونان القديمة، وذلك لأنّ منطلقات الاتجاه العقلي الغربي والمادّي قد انتشرت للمرة الأولى في اليونان. وتذهب هذه الرؤية إلى أنّ القرون الوسطى التي سادت فيها سلطة الكنيسة مقاومة الثقافة اليونانية، كانت عهد همجيّة مظلمة.

لقد بحث الغرب خلال مسيرته للتعرّف على ذاته، وبعبور سريع للقرون الوسطى، بحث عن امتداده التاريخيّ في عوامل مادّية؛ وفي نهاية الأمر في العوامل الإنسانيّة التي كانت في اليونان القديمة. وفي سياق إعادة المعرفة هذه، اكتسبت جميع المظاهر الثقافيّة الغربيّة، ومنها المسيحيّة، صورة جديدة تتناسب مع العلم الجديد، ومع الرؤية الغربيّة الجديدة. وجاءت النهضة الدينيّة على شكل حركات إصلاحية

قام بها «لوثر» و«كالفن»، ومنذ ذلك الوقت أصبحت الأفهام الإنسانيّة الجديدة التي يقدّمها البابا، والكنيسة عن الدين تحت تأثير الظروف الاجتماعيّة الجديدة، جزءاً من هذه الحركة الجديدة. وبعدما توصّل الغرب إلى رؤية جديدة لذاته من أفق معرفي جديد، صار يتطلّع إلى توسيع معرفته حول سائر الثقافات والحضارات. وكان هذا بمثابة نقطة البداية لظهور الاستشراق.

لا شك في أنّ لكلّ واحد من الأديان، والتقاليد الشرقيّة، تاريخه وماضيه الخاص به. وهذا التاريخ من وجهة نظر المعتقدين بالتراث، مقدّس وإلهيّ، مثلما يرى اليهود أنّ ماضيهم يتجسّد في حوار موسى (ع) في طور سينا، أو كلامه مع الشجرة المقدّسة في وادي الطور، وفي عبورهم البحر الذي غرق فيه فرعون وجنوده، والأرض التي ابتلعت قارون وأمواله. وفي هذه الرؤية يكتسب التاريخ صبغة إلهيّة، وليس هذا فحسب، بل حتى الجغرافيا يكون لها طابع سماويّ أيضاً؛ فموضع مثل جبل الطور يعتبر ساحة تجلّي الله، وموضع آخر لعبور جبرائيل وبقيّة الملائكة.

وتاريخ المسيح (ع) أيضاً ظاهرة، تبدأ بكلام إلهيّ، وتمتدّ أيضاً بكلمة الله التي هي عيسى (ع).

وتاريخ الإسلام تاريخ تجلّي جميع الأسماء الإلٰهيّة. فما مِن آية قرآنية إلّا وفيها حادثة إلهيّة مسطورة في تاريخها؛ ونزول كلّ آية يعني ظهور جبرائيل، أو صعود النبيّ إلى مقام القرب الإلٰهيّ.

ويبيّن القرآن الكريم أنّ غزوات النبيّ في الواقع، هي صراع بين جنود الله وجنود الشيطان. وفي ما يخصّ معركة بدر، ورد الكلام عن نزول آلاف الملائكة ومناصرتهم لجيش المسلمين، وقصّت لنا هروب الشيطان وغير ذلك. وقد شرح لنا المؤرّخون المسلمون

برؤيتهم الإلٰهيّة بتفصيل واسع كيفية نزول الملائكة، والصورة التي ظهر بها الشيطان.

ويجدر القول إنّ الرؤية الدينيّة تطلّ من أفق السماء، وتظهر في الأرض، وتسجّل ماضيها الإلٰهيّ على صفحات التاريخ. نذكر من ذلك على سبيل المثال، أنّ الحج فريضة وسنّة مقدّسة، وهي مرتبطة في مسارها التاريخي بالأمر الذي أصدره الله عزّ وجلّ لخليله، ويعود إلى الدعاء الذي دعا به إبراهيم (ع) ربّه حين بنى هذا البيت. وكذلك الصلوات اليومية الخمس، هي سنّة مقدّسة جاء بها حبيب الله محمد (ص) عند عروجه إلى السماء، هدية للمؤمنين يتخذونها وسيلة للعروج.

وأمّا الأقوام الذين ليست لديهم سُنن إلهيّة تستند إلى معرفة نبويّة، فينسبون تاريخهم الأرضي في إطار العلاقات السماويّة، وفي قالب الأساطير، إلى أمر ميتافيزيقيّ يقع وراء الطبيعة.

وعلى الرغم من كون النظرة الأسطوريّة تأتي نتيجة انحراف عن المعرفة الإلهيّة، وهي غير معبّرة عن حقائق الخِلقة، إلّا أنّها من هذه الناحية لا يوجّه إليها نقد، ولا مؤاخذة من قِبَل المستشرقين، وعلماء الأقوام الغربيّين؛ ولكن بسبب عدم الالتزام بالأساليب الجامدة، أو حسب الاصطلاح العلمي ما يُسمّى بكتابة التاريخ، فإنّها تواجه بالنقد من قِبَلهم.

يتناول المستشرقون تبيين تاريخ الشرق، والتقاليد الشرقيّة في إطار التفكير الغربي، ومن خلال إنكار الحقائق الغيبيّة صراحة، أو عن طريق عدم الاكتراث لهذه الحقائق، أو وصف القضايا التي يتحدّثون عنها ويبحثونها بالعبثيّة والخلوّ من المعنى. ومن الطبيعي أن يقودهم جمودهم على المعايير والمنطلّقات المادّية، والمحسوسة للحضارات المختلفة إلى توجيه الأبعاد الإلٰهيّة والسماوية لهذه المدنيّات في أُطر أرضيّة وزمانيّة.

وعلى هذا الأساس يكون إنكار أو تجاهل الجوانب المعنويّة للحضارات، ذات الإشراقات الإلٰهيّة، سلاحاً يقصد به ذبح وإبادة تلك الحضارات قبل مواجهتها والتعامل معها؛ ثم عرض تلك الجثث الهامدة أمام الأعين الذاوية، والعمياء لعلماء دراسة الشعوب والمستشرقين الغربيين.

نلفت هنا إلى أنّ المستشرق ـ وفقاً لمقتضى المعرفة الغربيّة ـ لا يرمي أبداً إلى معرفة حقيقة النبوّة والسُنّة التي رسم الوحي معالمها. وهو حين يدرس ديناً شرقيّاً أو شريعة شرقيّة، لا يسمح بأن تتسرّب إلى فكره قضيّة حق، أو بطلان تلك الشريعة، أو ذلك الدين؛ لأن استيعابه الفكريّ قد سلّم مسبقاً بعدم وجود معنىً لهذه القضايا. وهذه الحقيقة من اللوازم الأساسيّة للمناهج الحسيّة الغربية. ولهذا السبب لا يبقى لاعتراف المستشرق، أو عدم اعترافه الصريح، أي دور أو تأثير في ذلك.

في رأي المستشرق، لا أهميّة ولا معنى للقضايا المتعلّقة بأحقيّة أو بطلان الحقائق الدينيّة؛ وليس هذا فحسب، بل حتى القضايا العلميّة التي يطرحها هو في ما يخصّ الواقعيّات الدينيّة، والتراثية، فهو لا يعتبرها سوى فرضيّات. أي إنّ معرفته ليست سوى حكايات، وتصوّرات تحظى بالاهتمام لما لها من استخدام، يمكن توظيفه للتكهّن بسلوك الإنسان الشرقيّ، ليصل في النتيجة إلى السيطرة على ذلك السلوك والتحكّم به. ولا شكّ في أنّ هذا المستشرق، يكرّس التوظيف الأداتي لعلمه لخدمة المصالح الغربيّة؛ سواء أكانت بحوثه وتحليلاته العلميّة قد جاءت بدافع الرغبة وحبّ البحث، أم هي بدافع العمالة المباشرة لسياسة الغرب واقتصاده.

ويستفيد النظام السياسيّ والاقتصادي الغربي من المستشرقين، من خلال الجوانب الثلاثة التالية:

الأوّل: إنّ المستشرق يستجمع المعرفة التي يحتاج إليها الغرب، بصفته عيناً له، حول كيفيّة بسط نفوذه وتسلّطه؛ وذلك لأن الغرب، ما لم تتوفّر له المعرفة التي يحتاج إليها في ما يخصّ الأقوام الشرقية، يبقى عاجزاً حتى عن التصدير البدائي لبضائعه إليها.

الثاني: يستفيد الغرب من نشر وإشاعة الفرضيّات، والنظريّات التي يعرضها المستشرقون باعتبارها تمثّل رؤىً علمية، ويوظّفها بهدف تشويه الفكر التراثي للبلدان المُستَعْمَرَة؛ مثلما هو الحال في الدعوة إلى المسيحيّة بصفتها شريعة جديدة تغيّر الدين، والنهج السابق الذي كان يسير عليه ذلك المجتمع. وعلى هذا الأساس، فإنّ نشر أفكار المستشرقين التي يتخلّلها عادة تحليل مادّي للسُنن الإلٰهيّة، يؤدّي إلى إشاعة عدم الإيمان بأبعادها المعنويّة. ولا شك في أنّ استعمال هذا السلاح يتوقّف على مدى التآلف، والأنس بالتعاليم الكلاسيكيّة الغربيّة. ولهذا السبب فهو يأتي متأخّراً زمانيّاً عن الدعوة إلى المسيحيّة، أو إيجاد الفرق، والمذاهب الدينيّة.

الثالث: يعيش المُستَعْمَر في ظروف نفسيّة خاصة، تستحوذ عليه في أعقاب تعرّفه على الغرب؛ ففي الوقت الذي نسي فيه كلّ شخصيّته، وبقي فاغراً فاه، ومحملقاً بعينيه ناظراً إلى الغرب بدهشة، يكون عندئذٍ بحاجة إلى هويّة جديدة تعرّفه بشخصيّته الاجتماعيّة وكيانه التاريخيّ. ويقوم الغرب بتلبية هذه الحاجة عن طريق الاستفادة مما توصّل إليه المستشرقون ـ وفقاً لما تقتضيه السياسة ـ والذي يعمل على إعادة صياغة البلدان المستَعْمَرة. وبهذه الطريقة يتمّ وضع هويّة جديدة كبديل للهويّة التاريخيّة والاجتماعيّة السابقة التي أضحت اليوم طيّ النسيان.

وعلى الرغم من أنّ الفقرة الأخيرة من الاستفادة هي استفادة ثقافيّة، إلّا أنّها ذات استعمال وطابع سياسيّ تماماً، وتابعة

للتقسيمات الجغرافيّة الجديدة التي أوجدتها القوى الغربيّة في المناطق الخاضعة لسلطتها.

وتبعاً لسياسته الغالبة، قسّم الغرب الأمة الواحدة، كالأمة الإسلاميّة التي لها ماضٍ تاريخي واحدٍ، وهويّة ثقافيّة واحدة، قسّمها إلى عدّة أقسام، وذلك لكي يتسنّى لكلّ واحدة من القوى المتسلّطة الحصول على حصّتها. وفي ضوء ذلك، يتعيّن إيجاد قوميّات جديدة لتبرير إيجاد الحدود بين البلدان التي جرى تأسيسها حديثاً، كما وينبغي البحث بين زوايا التاريخ عن هويّات لهذه الدول. وهكذا تُستلّ من بين أطلال الحضارة السومريّة، والحضارة الفينيقيّة هويّة لبعض من هذه الدول، كما يُزاح الغبار عن آثار الفراعنة لإيجاد هويّة لدول أخرى. وفي مواضع أخرى يُستخرج رميم عظام أموات بابل لتصنع منها هويّة لبلدان أخرى، وفي جانب آخر يجري ترميم بقايا تخت جمشيد[1]. هذا في وقت يجري طمس معالم، ودلالات حيّة، ومعبّرة لثقافة مشتركة تجمع بين مختلف هذه المناطق؛ أي إنّ آثار النبيّ، وأهل بيته، وأصحابه في مكّة تسوّى بالأرض مثلاً، والمثير للعجب أنّ هذا التدمير يجري باسم دين، وشريعة النبيّ نفسه، وتحت شعار التوحيد وعلى يد واحدة من تلك الفرق المذهبيّة التي وصلت إلى الحكم بواسطة الغرب نفسه في مرحلة إيجاد الفرق المذهبية.

ومن نافل القول إنّ قضيّة انتقال آراء المستشرقين إلى البلدان غير الغربيّة، متواصلة وغير محدودة بمقطع زمني معيّن. وسيكون لها على المدى البعيد حضور مشهود في جوهر النظام التعليميّ، وبين ثنايا التعليم الكلاسيكي؛ ولكن قبل أن تترسّخ تعاليم المستشرقين، وآراء الغربيّين على نطاق واسع ،وتكون ذات بنية تأسيسيّة في البلدان

---

(1) موقع أثري في مدينة شيراز الإيرانية.

غير الغربيّة، تأخذ التنظيمات الماسونيّة السريّة دوراً أساسياً في نقل الآراء الغربية؛ إذ عند إيجاد دائرة التعليم الكلاسيكي وتوسيعها، يتضاءل، بل ويتلاشى الدور المحوري، والأساسي للتنظيمات الماسونيّة، ولا يبقى لها سوى دور سياسيّ محض، وهو طبعاً في موضعه على درجة بالغة من الأهميّة والخطورة.

ونظراً إلى الأهميّة الثقافيّة للمنظمات السياسيّة في المقطع التاريخيّ المشار إليه، نحاول في ما يلي إلقاء نظرة عابرة على كيفيّة نشوئها وماضيها التاريخي:

في القرون الوسطى، كان البنّاؤون الذين يجوبون المدن المختلفة لبناء القصور، والكنائس، يحملون هويّة واحدة في مقابل النبلاء، والأمراء، وأصحاب المناصب الروحانيّة، وكذلك أمام الجماهير الغفيرة من أبناء الشعب الذين كانوا في ظلّ النظام الإقطاعي غير قادرين على القيام بأيّ حركة ولو جغرافية. كما أنّ علاقات المعلّم ـ والمتعلّم التي كانت تحصل في سياق انتقال المهارات الفنيّة، تزيد من ذلك الانسجام المهني الراسخ الذي كان موجوداً بين عناصر هذه المجموعة.

في ذلك الوقت، شعرت الطبقة البرجوازيّة، والرأسماليّة الصاعدة حديثاً في الغرب، والتي لم تكن لها مكانة اجتماعيّة مرموقة، أو منزلة سامية بين طبقات النبلاء، أنّ النظام القِيَمي والطبقيّ الموجود يتعارض مع مصالحها؛ لذا قامت الخلايا الأولى لهذه الفئة، والتي كان أكثرها من اليهود الغربيّين المكتنزين للذهب، بالتغلغل في التنظيمات النقابيّة للبنائين ـ الذين كانوا يمتازون عن طبقتَيْ الأشراف، ورجال الدين ـ ونشر التعاليم والأفكار التحرّرية في أوساطها، وهي أفكار مناهضة للموازين النبلائيّة ـ المسيحيّة الموجودة يومذاك. وقد استفادوا في توجّهاتهم هذه من الرموز،

والدلالات الدينيّة لليهود في محاولة، لإرجاع حركتهم هذه إلى جهود النبيّ سليمان لإيجاد مجتمع عالمي.

وتشير تعاليمم هؤلاء إلى أنّ كلّ ماسوني مبتدئ عبارة عن حيوان، وإذا ما دخل في هذا المحفل فإنّه يسير باتجاه الآدميّة والإنسانيّة، ويحاول من خلال تهذيب خصاله الإنسانيّة أن يصبح كالحجر الصقيل الصالح، لإرساء البناء العالمي المنشود. وعلى هذا، فالغاية السياسيّة للماسونيّين هي بناء العالم الوطني (كاسموبوليتسم).

ومن الواضح أنّ التشكيلات العالميّة الواحدة التي كانوا يسعون إلى إيجادها، تتحقّق فيها شعارات إنسانيّة، وسياسيّة جديدة تتعارض مع الشعارات النبلائيّة السابقة؛ وبالإضافة إلى ذلك كانت ذات هويّة مضادّة للدين. والمثال على ذلك اللِّيبراليّة، التي تعني النزعة الإباحيّة والحرّية، و«الأومانيسم» التي تعني القول بأصالة الإنسان. وكان لديهم سببان يدعوان إلى طرح الشعارات المذكورة، والسعي إلى تحقيقها، وهما:

أوّلاً: إنّ الرأسماليّة الغربيّة الناهضة كانت تتطلّع إلى مثل هذا الرقيّ، والتقدّم المادّي الذي يتركّز على الرغبات الإنسانيّة للأفراد.

ثانياً: إنّهم حاولوا القضاء على الاعتقادات الدينيّة، التي كانت تقف حائلاً دون ممارستهم لنشاطات حرّة، وشاملة، وقادرة على إيصالهم إلى ما يتطلّعون إليه.

إلى ذلك، كان التسامح والتساهل الدينيّ من الأمور التي يدعون إليها، بغية تمييع الحميّة الدينيّة. كما كانت الحرّية، والمساواة، والأخوّة من الشعارات الأساسيّة للمحافل الماسونيّة. فالحريّة كانت تعني عندهم الإباحيّة. والمساواة والأخوّة كانتا في حدود الأبعاد البشريّة التي كانت موضع نظرهم. كذلك كانوا يعتبرون الأديان

السماوية، بصفتها معطيات ونتاجات بشريّة، من الأمور التي هي موضع تحمّل أفراد مختلفين، وكلّها تسعى في المحفل الواحد إلى نظم وسياسة مشتركة.

ومن الأمور التي كانت موضع اهتمام الماسونيّين في الخطوات الأولى، هو مذهب الألوهيّة الطبيعيّة الذي يعتقد بوجود خالق، ولكن لا يؤمن بشرائع وأديان، ولا يعتقد بنبيّ ولا كتاب سماويّ. ولكن في الخطوات اللّاحقة، حُذف حتى هذا الإله الذي لا يتدخّل في الحياة الناس، من شروط الدخول إلى بعض فروع الماسونيّة.

في أواخر القرن السابع عشر، انبثقت في بريطانيا حركة دينيّة كاسحة ضد النبلاء سمّيت «كرامول»؛ وتحمل في الوقت ذاته دوافع مجابهة الأفكار المناهضة للدين، وأدّت إلى إسقاط النظام الملكيّ يومذاك. وقد «سخّر الماسونيّون» في بريطانيا قدراتهم التنظيميّة لإجهاض حركة «كرامول»، وإعادة ملك بريطانيا شارل الثاني إلى العرش. وبعد عودة الملكيّة سيطر الماسونيّون على وزارتي الداخليّة، والتربية والتعليم، وهكذا نالوا مكانة سياسيّة في بريطانيا أفضل مما كانوا عليه من قبل.

وبعد الاتحاد الذي حصل بين المحافل الماسونيّة في بريطانيا عام 1717م. أصبحت لهذه الحركة قدرة متزايدة في هذا البلد، وفي البلدان الأوروبيّة الأخرى، ومنها فرنسا؛ حيث سعت في سبيل نشر الأفكار الغربيّة الجديدة. ودخل في عضوية هذه المحافل الكثير من الفنانين، والشخصيّات الفاعلة في الحركة الاجتماعيّة الجديدة في الغرب، من أمثال «مونتسكيو»، و«جان جاك روسو»، و«فولتير»، كما ساهمت جماعات كثيرة منهم في الثورة الفرنسيّة الكبرى بشكل مباشر.

ونذكر في هذا السياق، أنّه كان مجموع المحافل، والاتحادات

الماسونيّة في مدينة باريس، عند اندلاع الثورة الفرنسيّة في عام 1789م. أكثر من 629 محفلاً، وكان كلّ منها يضم ما بين خمسين إلى مائة عضو.

وبعدما بسطت التنظيمات الماسونية نفوذها في الغرب، أصبح لها دور أساسيّ في السلطة السياسيّة والاقتصاديّة في تلك البلدان. وأمّا الجماعات التي تصدّت لمجابهة هذه التنظيمات في الغرب، فكانت ثلاث مجموعات هي:

1 ـ الجماعات الدينيّة.

2 ـ الحركات القوميّة.

3 ـ المجموعات اليساريّة.

أمّا السبب الذي حدا بالجماعات الدينيّة إلى مجابهة الماسونيّين، فهو محاربة الماسونيّة للشؤون الدينيّة، ورفضها الالتزامات الدينيّة للأفراد. وقد منع البابا «كولمن الثاني عشر» في عام 1738م. انضمام زعماء الكنيسة، وغيرهم إلى الماسونيين. وأدان البابا «بينيديك الرابع عشر» في عام 1751م. في بيان رسمي الحركات الماسونيّة بشدّة. ولكن الكنيسة لم تفلح في محاربتها لهذه الحركات، والتي كانت تسعى إلى تحقيق أهداف وتطلّعات عصر التنوير؛ بل إنّ أفكارها هي التي أخذت تفرض نفوذها تدريجياً على الكنيسة والزعامات الروحيّة.

وأمّا صراع القوميين في أوروبا ضدّ الماسونيين، فكان يُعزى إلى ما يحمله أعضاء الحركات الماسونيّة من توجّهات تدعو إلى وطنّية عالميّة. وكان «هتلر» يعتقد أنّ علاقات الماسونيّين الألمان مع التنظيمات الماسونيّة في فرنسا وبريطانيا كانت السبب في اندحار ألمانيا في الحرب العالميّة الأولى. ولهذا شنَّ حرباً لا هوادة فيه ضدّ

هذه الفئة، وكذلك ضدّ اليهود الذين كان لهم نفوذ واسع في الشبكات الماسونيّة. وعند هزيمة فرنسا كُشفت الكثير من وثائق المحافل الماسونيّة لأوّل مرّة على نطاق واسع.

يجب أن نعلم بأنّ صراع القوميين ضدّ المحافل الماسونيّة، كان في أوروبا، وإلّا فإنّ التنظيمات الماسونيّة وبحكم السياسة الاستعماريّة الغربيّة، تُعتبر من مؤسّسي الحركات القوميّة في البلدان غير الغربيّة.

وأمّا المجموعات اليساريّة فكان دافعها إلى محاربة الماسونيّين، هو دورهم في النظام الرأسمالي الغربي.

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا، هي أنّ استعراض تاريخ المنظمات الماسونيّة، ودورها في التحوّلات الاجتماعيّة التي وقعت في الغرب، لا يعني عزو التحوّلات المذكورة إلى الشبكات التنظيميّة لهذه المجموعة، وإن كان دورها فيها مما لا يمكن أفكاره.

إنّ التحوّلات التاريخية أعمق من أن يُعزى إلى تجمّع سرّي تقوم به مجموعة، أو إلى مؤامرة تحوكها في الخفاء. فقبل أن يصل الدور إلى إيجاد تنظيمات أو مجموعات سياسيّة، لابد من أن تكون هناك سلسلة مكشوفة من الأسباب التي تظهر إلى شكل نُظم فكريّة معيّنة. وحين ينتشر تفكير معيّن يجتذب نحوه العناصر المؤهّلة، والمناسبة من بين الفئات الاجتماعيّة المختلفة، ويوجد عاجلاً أو آجلاً تنظيمات تعليميّة أو سياسيّة. وقد كانت التنظيمات الماسونيّة واحدة من هذه الأدوات التعليميّة ـ السياسيّة التي كان الغرب بحاجة إليها في نشأته. ومنذ أن بدأ الهجوم والزحف على المناطق غير الغربية، استعان الغرب بهذه التنظيمات لتأمين متطلّباته المستجدّة.

ومن هذا المنطلق، كان للتنظيمات الماسونيّة مساهمتها في

السلطة السياسيّة للبلدان الغربيّة، وفي حقبة التوسّع الاستعماري الغربي، استثمرت هذه التنظيمات صيغتها الماسونيّة لنشر الأفكار الغربيّة، بين النخبة من رجال السياسة والاقتصاد في البلدان غير الغربيّة. وعند كسب مثل هؤلاء الأفراد، وضمّهم إلى عضويتها، كانت تُنتزع منهم شخصيّتهم وهويتهم السياسيّة التي تتعلّق بالنظام التقليديّ، أو القوميّ لمجتمعهم المحلّي، وتستبدلها بشخصيّة جديدة زائفة مرتبطة بالماسونيّة الغربيّة.

ونشير في هذا المجال أنّ الماسوني غير الغربي ـ الذي غالباً ما يكون من رجال السياسة في بلده الأصلي ـ قبل أن يعتبر نفسه موظفاً يخدم دولته الأصليّة، يجعل من نفسه أخاً، ومن مسلك واحد مع وزير خارجيّة بريطانيا مثلاً، أو مع ملك بلد غربيّ ينتمي وإيّاه إلى محفل واحد، أو له سمة الأستاذيّة في محفل آخر. وهو وبعد الدخول في المحفل والتعرّف على تعاليمه، يجد نفسه جزءاً من تنظيمات كبرى لها دورها في تكوين المدنيّة الغربيّة، وهي تريد الآن تبديل العالم كلّه والسيطرة عليه.

في العقود الأولى من دخولها إلى البلدان غير الغربيّة، تبدي المحافل الماسونيّة قدرة جذب سياسيّة، وثقافيّة لاستمالة الأعضاء الجدد؛ ولكنها في العقود اللّاحقة، وبعد أن تنتشر الآراء الغربيّة في أوساط المجتمع عن طريق النظام التعليمي، تفقد جاذبيّتها الثقافيّة، وتبقى على شكل جماعات سياسيّة مختلفة تعمل على ضمان السيطرة على السلطة وتقسيمها.

الخلاصة

نخلص إلى القول إنّه إذا بقيت سماء الألوهيّة العظيمة، واللّامتناهية بعيدة عن الرؤية الدينيّة، والعقليّة للإنسان، فمن الطبيعيّ

أن تقتصر نظرته على هذه الدنيا التي لا تمثّل سوى متاع قليل. وهذه النظرة الدنيويّة الضيّقة، التي تستحوذ على الفطرة الإلٰهيّة للإنسان وتكبّلها، لا تزيلها قناعة ولا يملأها تراب القبر. وعلى هذا المنوال، فإنّ الإكثار وما يتبعه من زيادة الإنتاج والاستهلاك، يُعدّ هدفاً مشتركاً بين مختلف الاتجاهات التي تعيش في ما بينها حالة من الصراع والتناحر.

إلى ذلك، فإنّ الثقافة، والمدنيّة التي ظهرت إلى الوجود في الغرب من بعد عصر النهضة، وجدت نفسها في مراحل الانتشار والتوسّع، مضطرّة إلى الانطلاق خارج حدودها الجغرافيّة؛ وفي سبيل إقامة إمبراطورية عالميّة أمبريالية، جعلت من الكرة الأرضيّة ساحة للتنافس، والصراع بين قوىً أدارت ظهرها لجميع القِيَم الدينيّة، والمُثُل السماويّة، وأخذت تلهث وراء الحريّة والرفاهيّة الدنيويّة فحسب.

وقد اصطدمت الاتجاهات الرامية إلى تدمير البنية الاجتماعيّة للبلدان غير الغربيّة، بمصالح، بل وبمعتقدات من يؤمنون بثبات وقدسيّة هذه الكيانات، والممارسات على اعتبارها تقاليد موروثة. وإن كانت الآداب، والعادات ذات شكل ظاهري أو صورة زائفة للتقاليد والتراث، ولا تحظى بتأييد عقليّ أو دينيّ، ولا يواجه الغرب مشكلة في تغييرها وتبديلها؛ غير أنّها إذا كانت مدعومة بمعرفة عقليّة أو دينيّة، فمن الصعب ـ إن لم يكن المتعذّر ـ تبديلها.

ففي البلدان غير الغربيّة تتلبّس الآداب، والعادات الاجتماعيّة بثوب دينيّ، حتى وإن لم تكن ذات امتدادات عقليّة، أو دينيّة. والخطوة الأولى التي يتّبعها الغرب في سبيل تغييرها، هو اتخاذ ستار الدين وإيفاد المبشّرين من أجل إنجاز هذا الهدف.

بيد أنّ التبشير بالدين المسيحي كدين جديد في البلدان

الإسلاميّة، وكتيار اجتماعيّ، لم يستطع أن يحقّق الغرب من خلاله المآرب التي كان يرومها؛ ولذلك لجأ إلى توظيف الدين الموجود في تلك البلدان في الاتجاهات الثلاثة التالية:

- إيجاد فرق دينيّة جديدة.

- إحياء الفرق الميّتة والضعيفة.

- تأجيج الاختلافات بين الفرق الموجودة.

وفي المرحلة الثانية، اتّبعت الحركة الثقافيّة الغربيّة أسلوب الدعاية المباشرة لنشر المذاهب، والأيديولوجيّات الغربيّة المختلفة؛ وسّخرت لهذه الغاية المستشرقين، والتنظيمات الماسونيّة السريّة، وأخيراً النظام التعليمي الناشيء. وبمواكبة المحاولات التي قام الغرب لهدم الثقافات غير الغربيّة، ونشر ما يريده هو من أنماط السياسة والاقتصاد، أبدت الدول غير الغربيّة ميولاً في اتجاه تحقيق هذه الأهداف. وتعود هذه الميول إلى حالة نفسيّة تكتسي ثوباً اجتماعيّاً أيضاً، وهي الظاهرة المسمّاة بالتغرّب.

ونظراً إلى أنّ التقاليد في معظم البلدان غير الغربيّة ليست حيّة، فإنّ المظاهر المادّية للحضارة الغربيّة اعتُبرت لديهم طريقة مُثلى ومدنيّة عليا؛ وخطفت أبصارهم المشوّشة التي لا نور فيها، وسدّت أسماعهم الثقيلة. فهؤلاء يلتزمون بمبادئ دينهم بدافع العادة ـ لا اليقين ـ ومن دون أن يجدوا حاجة للشكّ في ماضيهم الإلٰهيّ والديني. وهم نسوا دفعة واحدة كلّ ما كان لديهم، واندفعوا بلهفة وشغف فائق نحو المظاهر المادّية للغرب. وهذا يعني بالنتيجة أنّهم يخضعون له من خلال الامتثال له طواعية، واتّباعه بملء إرادتهم وبلا رؤية أو تأمل.

إنّ أكثر مراحل التغرّب بدائية هي أن يصبح الإنسان الشرقي

مقلّداً صِرفاً للغير. وأمّا المرحلة النهائية منه، وهي أعمقها وأخفاها، فتأتي من بعد التعرّف على وجهه الاستعماري، والاطّلاع على الفكر الغربي، والجوانب الثقافيّة، والمبادئ الفكريّة التي يتبنّاها الغرب. وتنصبّ الجهود في هذه المرحلة على الأخذ بالمنطلقات الفلسفيّة، والفكريّة الغربيّة، ولكن ليس على نمط التقليد الظاهريّ، مع قطع العلاقات الاستعماريّة المُذلَّةِ، والحضور في ساحة السياسة الدوليّة كمنافس جديد. ومثل هذا المجتمع يقع عند الخط النهائي للاغتراب، ويربط مصيره بمصير الغرب.

إنّ الدعوة إلى الدين الجديد، والأهم من ذلك نشر تعاليم المستشرقين، ومن بعد ذلك نقل نظام التعليم الغربي إلى تلك البلدان، يُعتبر جزءاً من جهود الغرب لإعادة صياغة الهويّة المنسيّة لتلك المجتمعات المتغرّبة، بحيث يغلق عليها أي طريق للعودة إلى تراثها وتقاليدها.

وبعد عصر النهضة عكف الغرب على إعادة النظر في ذاته، وإعادة معرفتها من جديد قبل البدء بالتعرّف على الشرق. وفي ضوء هذه المعرفة الجديدة اكتسبت كلّ المظاهر الثقافيّة الغربيّة، ومنها الديانة المسيحيّة، صورة جديدة تتناسب مع العلم الغربي الجديد، والنظرة الجديدة إلى الأمور.

وقد انكبَّ المستشرقون على تحليل، وتبيين تاريخ الشرق، والتقاليد الشرقيّة في إطار الفكر الغربي، والإنكار الصريح لحقائق الغيب، والتجاهل التام لهذه الحقائق. ومن الطبيعي أنّ الالتزام بالمعايير والمنطلقات الماديّة، والمحسوسة للمدنيّات المختلفة، يؤدّي إلى فهم الجوانب الإلٰهيّة والسماوية في أُطُر دنيويّة محكومة بالمكان والزمان.

إنّ الصفة الأداتيّة للعلم الذي يحمله المستشرق، يجعله في

خدمة المصالح الغربيّة، سواء كان يعمل في البحث، والتحليل بدافع المحبّة لهذا العمل، أم كان عميلاً مباشراً للسياسة والاقتصاد الغربيين.

وقبل أن تمتدّ تعاليم المستشرقين وآراء الغرب بصورة واسعة وجذرّية في البلدان غير الغربيّة، تأخذ التنظيمات الماسونيّة السرية على عاتقها دوراً أساسياً في نقل الآراء الغربيّة، ولكن بعد اتساع نطاق التعليم الكلاسيكي، يتضاءل الدور المحوريّ والأساسي للتنظيمات الماسونيّة، ولا يبقى لها سوى مهمة سياسيّة بحتة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التحوّلات التاريخيّة أعمق من أن تُعزى إلى تجمّع سرّي، أو مؤامرة خفيّة تحوكها جماعة تعمل تحت جناح الظلام، وإنّما هناك مجموعة من الأسباب، والعوامل الظاهريّة التي تنبثق على شكل نظم فكريّة خاصّة قبل إنشاء منظّمات سرّية أو تنظيمّات سياسيّة.

الفصل الثالث

التنوّر الفكريّ
والاستبداد الاستعماريّ

ـ ١ ـ
ظهور التَنوير الفكري والتنظيمات الماسونيّة

1 ـ 1 أرضيّات التنوير الفكريّ والماسونيّون الأوائل

تستقطب نزعة التغرّب في كلّ من مراحلها، ومن خلال التركيز على القطاعات المناسبة، عناصر خاصة. وثمّة عاملان أساسيّان مؤثّران في تعيين الأرضيّات وظروف استقطاب الشرائح ومختلف الفئات الاجتماعيّة، هما:

العامل الأوّل: التعرّف على الغرب الاحتكاك به.

والعامل الثاني: غيبة الفكر والمعرفة الدينيّة، وضعف اليقين، وأثر ذلك الفتور والوهن في الإيمان، والاعتقاد بالسُنن الإلٰهيّة والسماويّة.

في غالب المجتمعات غير الغربيّة، وخاصّة في المجتمعات الإسلاميّة، ومن ذلك إلى إيران، يتوفّر العاملان المشار إليهما غالباً بين رجال السياسة والبلاط.

ولا بدّ من التذكير بأنّ الاقتدار السياسيّ في إيران، يستند إلى الاستبداد القبليّ والعشائريّ. وعلى الرغم من التأثّر بالتعاليم الدينيّة، ومع كلّ الإشراف ـ حسب مراتبه شدّة وضعفاً ـ الذي يمارسه الدين عليه، وبصفته المنافس التاريخي للقوى الدينيّة، فإنّ هذا الاقتدار السياسيّ قلّما تجتذبه التعاليم الدينيّة وغالباً ما يكون في خصام مع الدين. ومن جانب آخر، فإنّ العناصر والقوى الماثلة في هذه الشريحة؛ أي رجال السياسة، تتعرّض أكثر، وقبل سائر قطاعات المجتمع، للقاء مع الغرب؛ ومن بعد رجال السياسة، تأتي الشرائح المدنيّة، وقبل ذلك كلّه يكون قطاع البيع والشراء (السوق)، قبل سواه في معرض المواجهة مع الغرب؛ ذلك أنّ فيه تمارس التجارة، ولديه أيضاً الإمكانات المالية والرفاهية المناسبة.

وبدورهم علماء الدين، وإن لم يكونوا على مواجهة مباشرة مع الغرب؛ ولكنهم اطّلعوا على الغرب من خلال الطريقين المذكورين، وغالباً عن طريق سلوك أولئك وأقوالهم، وفي الحقيقة عن طريق أُناس قد تأثّروا بالغرب. ولذلك فإنّهم كانوا أوّل من استشعر الآثار السلبيّة التي يخلّفها الاختلاط بالغرب في سلوك المجتمع، وحياته الدينيّة، علماً أنّ المجموعة هذه آنس من بقيّة المجامع الاجتماعيّة بالمعرفة والثقافة الدينيّة والتصاقاً بها.

ونظراً إلى هذه المجامع والشرائح التي تقع بينها، بالإمكان أن تكون أكثر الفئات استعداداً لتقبّل نفوذ الغرب، كما الأكثر مقاومة بين المجامع الاجتماعيّة.

في المقابل، نرى رجال السياسة، ونظراً للاحتكاك بالغرب، أوّل الشرائح لدى المحافل التي كانت ترمي إلى استقطاب القوى إليها؛ مثل السفراء، ووزراء الخارجيّة. فهم يتحدّرون من أكابر المجتمع، ورجال البلاط الذين توجّهوا لأوّل مرة إلى الغرب طلباً

للمهارات وعلوم الغرب. ومن جانب آخر، فالدور الذي بإمكان رجال السياسة لعبه في تنفيذ سياسات الغرب، هو عامل آخر يجذب انتباه المحافل قبل الجميع.

الميرزا «عسكر خان أرومي أفشار» كان أوّل الإيرانيين انتساباً إلى محفل الماسونيّة؛ فقد عيّنه «فتح علي شاه» سفيراً لإيران لدى بلاط نابليون؛ لينسّق بين إيران وفرنسا ضدّ عدوهما المشترك روسيا. وقد بادر المحفل الماسوني الإنكليزي في فرنسا، انطلاقاً من تحالف إنكلترا مع روسيا، وكونها في صراع مع «نابليون»، وعبر العلاقة التي أقامها مع الميرزا «عسكر خان»؛ باطلاعه على نشاطات المحفل باعتباره المركز الأساسي للحضارة الغربيّة، وأدخله سريعاً في عضويّته. وهو قدّم سيفه إلى المحفل أثناء كلمة ألقاها فيه، قائلاً: «بهذا السيف خدمت وطني في سبعة وعشرين حرباً»[1]. وفي مدة وجيزة منحه المحفل لقب الأستاذ، وهكذا تخطّى داخله خلال فترة قصيرة المراتب التي تتطلّب عدة سنين، وقدّم له في المقابل، صندوقاً مرصّعاً.

إنّ تقديم السيف الذي كان، وإلى ذلك الحين في خدمة الوطن، يرمز إلى دور المحفل في نزع سلاح أُناس كان ينبغي عليهم، وبحكم أنهم حُماة الوطن، مقاومة هجمة الغرب الاستعماريّة؛ كما أنّ تقديم صندوق، وهو موضع استيداع وحفظ الأشياء الثمينة، علامة بيّنة على خيانة أشخاص، قدّموا بلادهم إلى الأجنبي من خلال انتمائهم وعضويّتهم في المحافل الماسونيّة.

وفي الحقيقة، إنّ من يتخلّى عن ثقافته، وحضارته، ويدخل

---

(1) رائين، إسماعيل، **فراموشخانه وفراماسونرى در إيران** (= بيت النسيان والماسونيّة في إيران)، (مؤسّسة انتشارات امير الكبير، الطبعة الثانية، طهران، 1968م)، ج 1، ص 309.

المحفل، لا يبقى له بعد ذلك سرّ كي يحتاج إلى صندوق لحفظه، كما لا وطن له كي يكون بحاجة إلى سيف يحميه به، فمن الأفضل أن يتم تقديم سيفه ومكنوزه الثمين أيضاً إلى المحفل.

الميرزا «أبو الحسن خان ايلجي» من رجال القاجار الآخرين؛ عندما كان سفيراً لإيران لدى إنكلترا، أصبح عضواً في المحفل الماسوني. وعندما عُيّن الرائد «أوزلي» ـ وكان من أعاظم أساتذة الماسونيّة ـ سفيراً لإنكلترا لدى إيران، عاد معه إلى إيران، وشغل على مدى خمس وثلاثين سنة أعلى المناصب الرسميّة، منها وزارة الخارجيّة. كما أنّ معاهدة «تركمن جاي وگلستان» تمّت بتوقيعه، وأكثر الوثائق المنشورة حول مرتزقة إنكلترا، ترتبط به. وهو طلب في رسالةٍ استمرار الراتب المقرر لنجله. وقد ألّف كتاباً يحمل عنوان «حيرت نامه» (= كتاب الحيرة) وفيه يقول ضمن بيان تعلّقه بالإنكليز: «**في اعتقاد الخاطي (يقصد نفسه)، محرّر هذه السطور، أنّ أهل إيران لو تفرّغوا واقتبسوا من عمل أهل إنكلترا لغدت كلّ أمور عصرهم وفق ما ينبغي أن تكون**»[1].

ومن الماسونيين الآخرين، الميرزا «صالح الشيرازي»، الذي أرسله الميرزا «عباس» إلى الإفرنج لغرض الدراسة؛ لكنه انخرط في إنكلترا في المحفل الماسوني وأصبح عضواً فيه. ولدى عودته إلى إيران أسّس أوّل مطبعة؛ كما أصدر أوّل صحيفة باسم «كاغذ الأخبار» ـ ترجمة ناقصة لـ كلمة Newspaper ـ ووصف إنكلترا في «مذكرات رحلته» بـ «بلد الحرّية»[2].

---

(1) الميرزا أبو الحسن خان ايلجي، **حيرت السفراء يا حيرت نامه**، (باهتمام محمد حسن مرسل وند، رسا، طهران، 1987م)، ص 210.

(2) الميرزا صالح الشيرازي، **گزارش سفر ميرزا صالح شيرازي** (= تقرير سفر الميرزا =

2 ـ 1 الميرزا ملكم خان

كان الميرزا «ملكم خان» أوّل إيرانيّ يؤسِّس محفلاً، وقام بنشر الأفكار الماسونيّة على نطاق واسع، بحيث لُقّب بـ «أب المتنوّرين» في إيران. ولم يقتصر تأثيره على فكر قطاع واسع من رجال السياسة الإيرانيين فحسب، بل كان ممثل تيار فكريّ مستجد تبلور متأثّراً بالغرب. وبعض نتاجاته وكتاباته أصبحت لفترات بمثابة منهاج (= مانيفست) لمتنوّري الفكر، وبمثابة المؤشّر الذي يرسم خارطة ومسار أكثر رجال ونخب السياسيين؛ لهذا، ومن أجل الاطلاع على الخصائص السائدة في التيار الفكري للمتنوّرين، نتعّرف في ما يلي على بعض أفكار «ملكم خان» وتوجهاته الاجتماعيّة، والسياسيّة.

كان والده مترجماً لدى السفارة الروسِّية، وقد أرسله وهو في العاشرة من عمره إلى بلاد الإفرنج للدراسة، وليصبح عند عودته مترجم «ناصر الدين شاه». وبعد فترة أرسل إلى إنكلترا لحلّ بعض المشاكل بينها وبين إيران، حينئذٍ أصبح رسمياً من أعضاء تشكيلات الماسونيّة. وعند عودته من إنكلترا، وبإجازة من «ناصر الدين شاه» قام مع والده بتأسيس محفل ماسوني سمّاه «فراموش خانه» (= بيت النسيان).

كان «ناصر الدين شاه» في بداية الأمر يتصوّر أنّ «بيت النسيان» محلّ يملأ وقت فراغ روّاد البلاط، من خلال ما يقوم به «ملكم خان» من أعمال شعوذة ـ ببعض التركيبات الكيمائية والأعمال الفيزيائية ـ، إلّا أنّه تنبّه بعد مدة إلى تغيّر سلوك روّاد بيت النسيان،

= صالح الشيرازي)، (تنقيح: همايون شهيدى، مؤسّسة انتشاراتي راه نو، طهران، 1983م)، ص 205.

وظهور نزعة التخفّي لديهم. وعندما أرسل جماعةً إلى داخل هذا البيت للتجسّس، صاروا هم أيضاً أعضاء في المحفل.

ولا شكّ في أنّ حساسيّة «بيت النسيان»، إضافة إلى معارضة من كانوا يستشعرون الخطر من تعاليمه، هي التي أدّت في النهاية إلى إغلاقه، ما حدا بـ «ملكم» إلى تأسيس محفل «مجمع الآدميّة» خفية.

وهو يقول بشأن ماضيه ونشاطاته الفكريّة:

«أنا أرمني الولادة مسيحي، لكنني ترعرعت بين المسلمين ووجهة نظري إسلاميّة؛ كنت شاباً عندما اطّلعت على فساد بلدي وعرفت انحطاطه المادّي، فتوقّدت فيّ شعلة الإصلاح؛ عندما كنت في أوروبا طالعت أنظمة الغرب الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة، وتعرّفت على مختلف أُصول عالم التنصّر كما على تشكيلات الجمعيّات السرّية والماسونيّة، فطرحت خطة لمزج عقل سياسة الغرب مع حكمة ديانة الشرق، عرفت أنّ تغيير إيران وجعلها على غرار أوروبا عمل غير مجدٍ؛ لهذا عرضت فكر الرقيّ في لفافة الدين كي يتعرّف أهل وطني على تلك الأفكار جيداً. دعوت الأصدقاء وأُناساً ذوي اعتبار؛ تحدّثت في المحفل الخاص عن ضرورة تنقية الإسلام والتجأت إلى الشرف المعنويّ وجوهر الإنسانيّة الذاتي»[1].

ملكم خان كما يبدو من كلامه ـ وعلى الرغم من التظاهر بالدين والسعي للتقرّب والتأثير في بعض رجال الدين، كان بصدد أن يغلّف الرقيّ المادّي، وعقل السياسة الغربي بالظواهر الدينيّة؛ إنّه كان يهدف عبر ما يراه «تنقية الإسلام»، و«معارضة الخرافات»، إلى إعادة صياغة الإسلام تأسيساً على منهج الغرب ورؤيته العلميّة.

---

(1) أُلْگار، حامد، **ميرزا ملكم خان**، ترجمه إلى الفارسيّة، جهانگير عظيما، شركة «سهامي انتشار» طهران، 1990م، ص 13 ـ 14.

ونظراً لجميع مظاهر ثقافة الغرب، يرى ملكم مثلما كان يرى خلفه الميرزا أبو الحسن خان ايلجي، أنّ التقليد والاتّباع هو طريق السعادة الأوحد، وإليك بعض المقاطع من كتبه: «**شعوب يوروب (أي الشعوب الأوربيّة) كلّما تقدّموا في المصانع والمعادن، فقد ترقّوا أكثر من ذلك مئات المرات في المصانع البشرّية... فمنذ ألف سنة، يحضر كلّ سنة في إنكلترا وفرنسا ألف شخص من عقلاء وحكماء الشعب ويبحثون ويقدمون على الجديد في تكميل المصانع البشريّة. ومن خلال هذه القضيّة يمكن أن يُستنبط كم ينبغي أن يكون الإفرنجيّون قد ترقّوا في هذه المصانع البشريّة، وما نحتاج إليه في إيران حالياً هي هذه المصانع البشريّة؛ مثل مصنع الضرائب، ومصنع الجيش، ومصنع العدالة، ومصنع العلم، ومصنع الأمن، ومصنع الدَرَك، وغير ذلك. ومتى ما قلنا إنّنا نمتلك هذه فمعنى ذلك أنّنا وقعنا في سهو غريب. وإن أردنا أن نجلس ونخترع نحن هكذا مصانع، نصير وكأنّنا نصنع من عند أنفسنا عربة نارية**»(1).

«**... وَجَد الإفرنجيّون الرقيّ وأصول النُظم لألفين أو ثلاثة آلاف سنة مثلما توصّلوا إلى أصول التلغرافيا ورتّبوها على قانون معيّن؛ وكما بالإمكان جلب التلغرافيا من الإفرنج ونصبها في طهران من دون جهد، كذلك أيضاً بالإمكان أخذ أصول نظمهم وإقامته في إيران دونما تأخير؛ لكن وكما قد كرّرت وأكرّر أيضاً، حينما تريدون اختراع أصول النُظم بأنفسكم، فكأنكم تريدون اكتشاف علم التلغرافيا من عند أنفسكم**»(2).

---

(1) الميرزا ملكم خان، **كتابچة غيبى يا دفتر تنظيمات** (= الكُتَيِّب الغيبي أو دفتر التنظيمات)، مجموعة آثار، مقدّمة وتنظيم: محمد محيط الطباطبائي، كتابخانه دانش، طهران، 1948م، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

وفي كتاب آخر قال ملكم:

«نحن في أعمال الديوان علينا إما تقليد المتقدّمين أو الاقتداء بالإفرنجي، أو أن نكون أنفسنا مخترعين؛ في هذه الخمسمائة سنة الماضية أيّ اختراع أنجزناه في الصناعات الظاهريّة كي نتمكن من اختراع في الصناعات العلميّة؟ إن كنا في إنتاج السفن أو القطارات الحديديّة أو الرسم أو عمل الذهب أو الشماع أو في أي صفة جزئيّة أُخرى، قد أنجزنا نقطة واحدة من عند أنفسنا، كان لنا أن ندّعي أنّنا في علوم الدولة أيضاً نتمكّن من الاختراع، لكن إنْ كنا وما زلنا بحاجة إلى الاقتداء بالغير في جميع الصناعات من الباروت خُذ وحتى إنتاج الأحذية، فكيف يمكننا في الصناعات الديوانيّة وهي أدق ألف مرة من كلّ العلوم والصناعات الأخرى، إنجاز اختراع من عند أنفسنا»[1].

«يا عقلاء إيران يا أصحاب الغيرة، إن كنتم ترومون حفظ إيران... فلا تخدعوا أنفسكم من دون جدوى، لا تكونوا بصدد اختراعات جديدة، بالإمكان صنع التلغراف بالنحو الذي صنعه الإفرنجي، هذا المجلس بالامكان ترتيبه بالنحو الذي رتّبه الإفرنجي»[2].

«هذا القدر أقول إنّ علاقة القوانين وتأثيراتها قليلة التأثير، وأنّ دقايق الترابط والتأثيرات هذه قد شرّحها النبهاء في الأرض منذ ثلاثة آلاف عام وحتى اليوم بحيث لو اجتمع كلّ عقلاء هذا العصر كي يسجّلوا أمراً جديداً في باب قوانين الدولة، فإنّ كلّ ما يقولونه إمّا أن لا يكون ذا معنى، وإما أن يكون تكراراً لقوانين الماضي»[3].

---

(1) ملكم خان، **دفتر قانون**، مجموعة آثار، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

(3) ملكم خان، **دفتر قانون**، مصدر سابق، ص 16.

«... لا يمكن أن نهَبَ إيران نظماً بالعقل، عقلكم إنْ كان أكثر من عقل أفلاطون، ليس بمقدوركم بعد من دون حكم الإفرنجي أن تفهموا ماذا تعني إدارة المدن؟ الخلاصة، الآن ما أضحى أعظم موانع رقيّ إيران أنّ وزراءنا يرجّحون عقلهم على علوم الإفرنج، إن كان وزراؤنا يتنبّهون لعظمة هذا الخبط لكانت إيران تنتظم في شهر. أُمم الإفرنج تأخّروا ثلاثة آلاف سنة حتى بدأ اختراع التصوير، والآن يستطيع وزراؤنا أخذ هذا الاختراع في أربع وعشرين ساعة، لكن بشرط واحد، والشرط المشار إليه هو أن لا يدخلوا عقلهم في هذا العمل، وأن يفعلوا ما يقوله معلم الإفرنج. وأيضاً أُمم الإفرنج تحمّلوا المشاق ثلاثة آلاف سنة لاختراع نظام الدولة، الآن بمقدور وزرائنا أخذَ نظامهم في شهر لكن بشرط إعفاء عقلهم من الاختراعات الجديدة. وزراؤنا من دون شك أُناس عقلاء لكني في عالم الرعية أستدعي أن يتفضلوا باستعمال هذا العقل في أيّ صفة أو علم جزئي شاؤوا أكثر منه في تنظيم الدولة، إنْ تفنّنوا في صناعة الورق مثلاً أو في التلغرافيا بقدر أدنى الفَعَلة الإفرنجيين، عندئذٍ أيضاً فليتفضلوا باستعمال عقلهم وبكل طمأنينة في أمور إدارة البلد؛ لكن إذا كانوا متخلّفين مائة مرتبة عن الإفرنج في كلّ الصنايع والعلوم؛ كنت محقاً وفق الإنصاف أن أُقسم عليهم أن لا يجعلوا عقلهم أكثر من هذا مصدر نظم إيران، في هذه الأربعة آلاف سنة يكفي ما التذذنا به من عقول وزرائنا واستفدنا منه، الآن مقتضى المروءة أنْ نريح عقل وزرائنا في الجملة، ونستعمل أيضاً قدراً ما عقل وزراء الخارج»[1].

ويقترح ملكم خان للانتفاع بعقل الإفرنج طريقاً أفضل من تقليد

(1) المصدر نفسه، ص 160 ـ 163.

سلوك عقلاء الخارج؛ وذلك بدعوة الشركات الأجنبية وبذل المال لها، وإعطائها امتيازات وبدون بخل أو ـ والعياذ بالله ـ حسد في مداخيلها ومواردها، وإيكال أمر إعمار البلاد إليها، بل يحسن استقدام حتى الوزير من الدول الأجنبية إلى إيران. وهو يعتقد أنّه ليس في المقدور محاكاة إدارة البلاد، ونظم الدول الغربيّة ما لم تُستدعَ البنوك الأجنبية، وتُحضر الشركات الغربيّة في إيران.

في إيرن كان البعض يرى عدم جواز إيكال أمور المسلمين إلى الكفّار، واستناداً إلى وقائع الهند في عهد آخر الأمراء الغوركانيين، كانوا يعتبرون حضور الشركات الأجنبية مقدمة سلطة الغرب العلنيّة؛ إذ إنّ إنكلترا ومن خلال شركة الهند الشرقيّة، نالت سلطة، طوت معها بساط سلطنة الأمير الغوركاني بمرسوم واحد ومن دون أي اشتباك.

في هذا السياق، نرى ملكم خان، ومن دون أن يجيب عن السؤال الدينيّ بخصوص نفي تسلّط الكفّار على المؤمنين، أو أن يراه جديراً بالتأمّل، نراه يشير إلى عبثيّة جهود الذين ينوون وبمختلف الدوافع، حفظ استقلال إيران الاقتصادي والسياسيّ من خلال مراقبة علاقاتنا الاجتماعيّة مع الغرب، ويدّعي عدم إمكان غلق باب المراودة مع الخارج قائلاً: «**وإنْ لم تُدخلوا الشركات الأجنبية، فستقبلون الأفراد الأجانب وعلى فرض عدم تقبّلكم الأفراد أيضاً فلن يمنع الاجتناب عن المراودة استيلاء الأجنبي؛ وذلك أنكم إنْ لم تدعوهم لإعمار إيران فإنّهم هم يرون إعمار إيران مسؤوليتهم ولأجل هذا الواجب والمهمّة فسيفتحون إيران لا محالة**». وقد كتب في ذلك ما يأتي:

«**بدون الشركات المعتبرة لن يتيسّر مطلقاً إعمار إيران، أولياء إيران وبأي نحو كان يجب أنْ يقوموا بما من شأنه زيادة استقدام**

الشركات الأجنبية وأن يزيدوا منها قدر ما يمكن... لأجل إعمار إيران يجب استقدام الشركة من الخارج. عقلاء إيران ما زالوا يعتقدون أنّ الشركات الأجنبية ستنهب إيران. إنّ في هذا المعتقد عالماً من الجهالة».

«تلك العلوم وذلك الاجتهاد الذي يستحصله عقلاء الخارج بألف مشقّة بعد عشرين سنة من الاجتهاد، نحن مهما بلغنا في العقل لا ينبغي لنا توقّع أن نحيط بجميع ذلك في مجلس واحد».

«في الإفرنج طبعاً توجد مليونا شركة. حق الشركة الأجنبية لا يختلف عن حق آحاد الأجانب، محظورات وجود شركة أجنبية لن تبلغ بنا أكثر ممّا يحتمل من وجود أي رعيّة أجنبي... إنْ تخوّفْنا من شركة أجنبية فعلينا التخوّف من آحاد الرعايا الأجانب، إنْ تخوّفنا رعية أجنبيّ علينا إغلاق حدودنا بوجه كلّ رعايا الخارج، ولو افترضنا المحال وهو النجاح في مثل هذا التدبير، فماذا ستكون إيران؟ ذلك الذي بفضله ويُمنه جرى تدبير شؤون خيوة وبخارى وكل كردستان ذلك التدبير. اجتناب التعاطي مع الخارج لم يمنع مطلقاً من دون الاستيلاء الخارجي، على أي بلد».

«بعض عقلائنا الذين بودّهم أن يكونوا أعقل، يقولون إنّ الشركات الأجنبية إن لم تأخذ إيران كلّها، فستأخذ أيضاً ما بقي فيها. إنّ التخبط الدائم لأهل إيران في تحقيق التجارة الخارجيّة هو تخيلهم أنّ أهالي بلدٍ ما بوسعهم في عالم التجارة نهب ملك بعضهم بعضاً... إنّ سوء ظننا بالشركات الأجنبية واحترازنا منها حتى اليوم، دليل على عدم علمنا، وأصبح سدّاً بوجه إعمار إيران، ولابد من رفع هذا السد بطمأنينة وعن علم.

يجب على أولياء الدولة العليّة من دون تردّد إيكال السكك الحديديّة، وعمل المعادن وتنظيم البنوك، وجميع الأعمال والأبنية

العامة، إلى الشركات الأجنبيّة... ينبغي لدولة إيران مهما استطاعت أن تعطي الامتيازات للشركات الأجنبيّة، الامتياز من أجل أن تطمئن الشركة إلى ربحها المستقبلي. ولو لم تطمئن أي شركة حد الكفاية إلى مداخلها المستقبلية فلن تخاطر ببذل مالها النقدي في الاحتمالات البعيدة؛ أولياء الدولة العليّة يتصوّرون إعطاء الامتياز للشركات الأجنبيّة، مرحمة متميّزة، ولكن حقيقة الأمر بعكس ذلك.

دولة إيران عليها أنْ تستشعر كمال السرور وتكون شاكرة أنْ تقدم الشركات الأجنبيّة على احتمال منافع موهومة جداً، رؤوس أموالها المادّية والعلميّة، ليبذلوها في إعمار إيران. ليس بالمقدور بيان أيّ نحو من الأخطاء صدرت عن أولياء الدولة العليّة بخصوص الشركات وامتيازات الخارج. كلّ من يطالب الدولة بامتياز ما، تقول الدولة: أنت ماذا تعطيني؟ سؤال الدولة هذا في غالب الأوقات يبدّد مائة نوع من المنفعة عن إيران، في آن واحد.

إن كانت الدولة ضمن الامتياز تضع في اليد عطاءً أيضاً، جاز لها مطالبة صاحب الامتياز بمنفعة تعادل عطاءها؛ ولكن حيث لا تعطي الدولة من الخزانة أو من منافعها المتحقّقة شيئاً ما، فتوقّع تناول منفعة من صاحب الامتياز، عدم اطلاع، الشركات الخارجيّة أي إعمار تنجزه ـ بأي نحو كان، جزئياً أو كليّاً ـ فالعمران يعود إلى الدولة.

«... لا ينبغي الحسد بشأن كثرة موارد الشركة، إنْ لم تكن للشركات مداخل ما كانت لتأتي إلى إيران، وإن لم يجيئوا فلن تعمر إيران، الشركات كلما تدخّلت في إيران ومهما بعثت بمداخيلها إلى الخارج فلا يمكن أن لا يبقى قسم كلّيّ من ذلك إلى الخلق والدولة... على إيران والصين وأفغانستان بأي نحو من الامتياز وبأيّ ثمن، بكل تدبير وأي التماس، تكثير عدد الشركات الخارجيّة في

ممالكها... على دولة إيران ولأجل بعض الأعمال أن تعطي إضافة إلى الامتياز مبالغ من المال، أيضاً...»[1].

لدى ملكم خان حسن ظنّ كبير بالعلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة بين الدول الغربيّة وبعض الدول، وعن ذلك ويقول:

«وفقاً لمذهب الإفرنج العلمي، الحكمة الإلٰهيّة قد جعلت عموم البلدان شريكة في عمران وخراب بعضها بعضاً، وفقاً لحكمة الإفرنج إن عمرت آسيا فيزداد الإفرنج مائة بواحد. بحكم هذا المذهب عموم الإفرنج، ومن صميم القلب وبمنتهى الجد، يبتغون عمران كلّ بلدان الدنيا.

وأُمم الإفرنج في بلدان الخارج، ليس لهم عمل وغرض سوى ازدياد العمران وازدهار تجارة العالم. المعاهدات وإرسال الجيوش وعمليّات الاحتلال التي قام بها الإفرنج في آسيا في الأصل وعموماً مبنيّة على مقصود كلّي... أُمم الإفرنج جاهزة دوماً وبكلّ شوق لتعطي حكوماتها مهما تطلّب الأمر من مال وجيش وسفن، كي يذهبوا ليفتحوا في أطراف العالم سوقاً جديدةً للتجارات العامة».

«... دول الإفرنج ضمن هذه الإقدامات، تضطر أحياناً إلى فتح بعض البلدان الأجنبيّة... في رأي أهالي الإفرنج كلّ الكرة الأرضيّة في حكم مصنع ينبغي أن يعمل هناك كلّ الناس بحرّية واطمئنان، وكلّما عملوا أكثر، فستزداد منافع المصنع للجميع؛ إنْ استولت دولة على قسم من هذا المصنع ولم تقم هي بعمل ولم تسمح للآخرين أيضاً كي يجيئوا ويعملوا، فمعلوم أنّ وجود دولة كهذه في المصنع العام، أداة اضطراب وضرر كلّي؛ لا شك في أنّ يوماً ما، وبحكم

---

(1) الميرزا ملكم خان ناظم الدولة، **كليات ملكم**، مجموعة رسائل، مطبعة المجلس، 1325هـ، ص 31 ـ 36.

المصلحة العامة، سيكون واجباً أن يزيل أهل المصنع وجود جهاز مضر كهذا من بينهم. أولياء الدول الآسيوية لا ينبغي لهم الغفلة أكثر من هذا عن مقتضى رقي العالم هذا، وعن عدالة التقدير الإلٰهيّ[1].

«دول الإفرنج بيدهم الآن تدبير يمكنهم بحكمه رفع درجة عمل أهل إيران عشرين مرّة أكثر مما هم عليه اليوم؛ بحكم تلك التدابير المقدّسة التي بأيديهم، خلائق الهند كما هو مسلّم يعملون اليوم عشرين مرّة أكثر من عهد سلاطينهم السابقين؛ ذلك التدبير الكبير، ذلك التدبير المقدّس الذي تستخدمه دول الإفرنج في كلّ مكان بيمنه يبدّلون قرية الهند إلى كلكتا وصحاري تركستان إلى مقر أمن وأمان وعمران. تدعى بمصطلح أهل الخارج «الأمن المالي والحياتي»[2].

«السبب الأساس لعداوة وتنفّر دول وأُمم الإفرنج لأجل عدم الأمن المالي والحياتي هذا، أنهم اعتبروا الاحتلال التام لبلدان آسيا حقّهم السماوي ومهمتهم الواجبة. اليوم من دون كلام، الخطر الكبير، والخطر الأصلي، والخطر المهلك لدول آسيا على ما يورد عموماً، أنّهم يقولون دول آسيا لا أمان مالي وحياتي لها، سواء في محلّه أوْ لا؛ اليوم، أو ليكن غداً في كلّ نقطة من آسيا ليس ثمة أمن على الأموال والأنفس، محال عقلاً أن لا تنصب في تلك النقطة راية الإفرنج؛ حماسة وقدرة وطغيان الإفرنج خارج عن تصورنا»[3].

كلام ملكم في العبارة الأخيرة، يبرّر وجود الاستعمار الإنكليزي في الهند، التي لا يعتبرها كلها، قبل ورود الإنكليز، سوى قرية.

---

(1) ملكم خان، **كليات ملكم**، مصدر سابق، ص 29 ـ 30.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

كما يدعم وجود روسيا في المناطق إسلاميّة السكان، ويعتبر حضور روسيا القيصريّة في «الشيشان» مؤشّراً على إقبالهم الرفيع ويستحسن ذلك.

ما نُقل، لم يكن مجرّد بيان لأفكار فرد خاص، مثل ملكم؛ بل كان يمثّل التيار الفكريّ الغالب بين المتنورين قبل وبعد الحركة الدستورية (= المشروطة) حتى عام 1941م، ومتولّي ورجال السياسة في المجتمع السياسيّ الإيرانيّ حتى نهاية عقد الخمسينات؛ أي بعد ملكم خان بقرن.

والواقع أنّ المردود العملي لهذه التعاليم، قبل كلّ شيء، تبدّى في عهد صدارة الميرزا حسين «خان سبهسالار»؛ فقد كان من تلامذة «ملكم» في الـ «فراموش خانه» وحين كان في سفارة إنكلترا بإيران أقدم بمشورته على عقد «رويتر»، بمفاد هذا العقد 1871م/ 1290هـ. امتياز المعادن، والمراتع، والغابات، والأراضي الخصبة، وجمارك الجنوب، وحق مد خطوط المخابرات، وسكك الحديد، ومترو طهران، وتأسيس شُعَب البريد البنكي؛ وذلك مقابل الحصول على قرض لخمس وعشرين سنة، يحمل فائدة خمسة بالمائة ويُسد أقساطاً. وقد أُعطي «لبارون جوليوس دورويتر» ـ التاجر اليهودي الإنكليزي ـ ولمدة سبعين سنة. وتم استثناء معادن الذهب والفيروز والجواهر، من هذا العقد. وبغرض إنجاز هذه الصفقة قدّمت رشوة لـ «سبهسالار» بمعدل خمسين ألف ليرة، كما وقدّمت خمسون ألف ليرة لمشير الدولة ـ وزير الخارجيّة، وهو أخو «سبهسالار ـ وملكم خان» الذي كان سفير إيران لدى لندن، هو الذي حرّك الموضوع.

هذا العقد الذي تم بين فرد ودولة، لم يكن مسبوقاً حتى ذلك الحين في عقود الدول؛ لهذا شكّك مجلس إنكلترا في صحته.

وإضافة إلى إثارته عداوة وحسد الدول المنافسة، واجه أيضاً

مخالفة واسعة وشاملة من قبل القوى الدينيّة بريادة الملّا «علي الكني» في طهران؛ وقد تحاشى ناصر الدين شاه الظهور في المحافل العامة إلى حين ألغي العقد. كما لم يكن الميرزا «حسين خان» آمناً وخاف على نفسه في طهران.

مع ذلك، لم تكن صفقة هذا العقد مستغربة وفقاً لأفكار ملكم خان، بل ظلّت نموذجاً للمتنورين الذين كانوا يتلقّون تعاليمهم الاجتماعيّة والسياسيّة في محفل الماسونيّة، وأُنجزت على أساسه تعاقدات أُخرى؛ مثل عقد 1919م.

ويجدر القول إنّ المتنورين بإعراضهم عن ماضيهم السياسيّ، والذي كان ينتظم في نظام وسلطة العشائر، وانجذابهم نحو حضارة الغرب، لم يكن لديهم أي علاقة بثقافتهم ومعتقدات مجتمعهم الدينيّة، وكان تصوّرهم عن الوطن والشعب مستلهماً من مفاهيم كانوا يستحصلونها خلال تواجههم مع الغرب؛ فالوطنية في نظرهم، وقبل أن تتجذّر في ثقافة وحياة الناس والمجتمع، تتعلّق بالعالم الذي عليهم اللحاق به؛ ولهذا كان العيش في جنة الغرب أهنأ عندهم بكثير من العيش في مجتمع، يعتقدون أنهم يتأخّرون فيه ثلاثة آلاف سنة عما ينبغي أن يكون.

لم يقض ملكم خان في إيران من عمره البالغ خمساً وسبعين سنة، سوى إحدى عشرة سنة في طفولته. وحين عُيّن سفيراً في إنكلترا اشترى من دولة إيران امتياز «اللوتري» ـ ما يشاكل بطاقة اليانصيب ـ ولكن وبعدما جُوبِه بسبب عدم شرعيته، وباعتراض علماء الدين، تم إلغاؤه؛ ولكن قبل أن يُنشر خبر إلغاء الامتياز رسمياً في لندن، بِيعَ الامتياز لشخص إنكليزي بمبلغ أربعين ألف ليرة. وبعد نشر خبر الإلغاء، رفع المبتاع شكوى ضده لدى المحكمة بوصفه

محتالاً. وسبّبت هذه المسألة فضيحة كبيرة له ولسفارة إيران، وأدت في النهاية إلى عزله من السفارة.

بعد عزله، برز ملكم خان في هيئة الثوري المعارض لاستبداد ناصر الدين شاه، وقام بنشر مطبوعة «قانون»؛ اسم المطبوعة يشير من وجهة نظره إلى رمز تخلّف إيران؛ ذلك أنّ هذا العنوان ليس ناظراً إلى القانون الإلٰهيّ الذي كان يستنبطه المجتهدون والفقهاء، بل هو ناظر إلى قانون يكتب بأيدي البشر من «ألفه» إلى «يائه»، حسب تعبيره هو،وكما هو المتعارف عليه غربياً.

كانت «قانون» تُطبع في مبنى مكتب المطبوعات الشرقيّة ـ وهي المطبعة الرسمية لوزارة المستعمرات البريطانيّة ـ ثمّ يتم نقلها إلى إيران؛ في الأعداد الأولى لم يكن ناصر الدين شاه يُنتقد مباشرة، ولكن بعد ما منع دخولها إلى إيران، أحتدّ أيضاً لسان نقدها.

3 ـ 1 الميرزا فتح علي آخوند زاده

ميرزا فتح علي آخوند زاده من الأشخاص الذين اهتم بهم المتنورون على مدى عقود. وقد وصفه منظّرو اليسار بمفكّر القوقاز الكبير، واعتبره آخرون حامل لواء الحركة الدستوريّة (= المشروطة)، وصاحب أُطروحة البروتستانتية الإسلامية وأب الوطنية. فقد كان أوّل من أشاع كتابة المسرحيّات في إيران وفقاً للأسلوب الحديث، ودعا إلى تغيير الخط وطرح التوجّهات المادّية بصراحة.

وخلافاً لملكم خان، والذي كان لفترات يتابع سياساته من خلال نفوذه في البلاط، وفي إطار حكومة القاجار، كان يتجنّب المواجهة الصريحة مع الديانة؛ وقد شمت آخوند زاده في غالب آثاره بالبلاط الإيرانيّ مباشرة، وفضح بشدّة نظامه الاستبدادي؛ مضافاً إلى

ذلك كان على خصومة صريحة مع علماء الدين، وحيناً كان يدعو عبر البروتستانتية الإسلامية، إلى تأسيس إسلام بلا رجال دين؛ ويُعزى سبب هذا التفاوت بين الطرفين في أكثره إلى أنّ آخوند زاده لم يكن مقيماً في إيران، ولم يكن يستشعر ضرورة مراعاة بعض الاعتبارات السياسيّة والدينيّة.

بعد انفصال القوقاز وتسلّط الروس، استمر البعض في جاهدهم، ولجأت جماعة إلى إيران فراراً من حكومة الكفر. وكانت روسيا قد أدرجت في معاهدة الصلح إرجاع الفارّين إلى موطنهم الأصلي. وكان «غريبايدوف» ينوي في سياق تطبيق هذا البند، إعادة النساء اللّاتي كنّ تزوجن في طهران. وقد أثارت هذه المسألة سخط الناس، كما دفعت بآية الله الميرزا «مسيح المجتهد» إلى إصدار حكم الجهاد، وكان من نتيجة ذلك قتل «غريبايدوف» ورفاقه.

في المقابل، كانت توجد مجموعة أخرى من أهالي القوقاز الذين لم يناضلوا ضدّ الروس، كما أنّهم لم يفرّوا من موطنهم، لكنهم أيضاً ما كانوا بصدد التعاون مع دولة روسيا الكافرة. وكانت هناك مجموعة من القوقازيين، قد ركنوا إلى التعاون مع دولة روسيا، ومن هؤلاء قلة زاولوا العمل في الجيش المهاجم. وكان ميرزا فتح علي آخوند زاده من هذه القلة القليلة، فعمل لفترة مترجم المكتب الحكومي لرئاسة إقليم القوقاز، ثم تحوّل منصبه الحكومي بعد ذلك إلى منصب عسكري، وابتدأ عام 1362هـ. من رتبة رئيس عرفاء في الجيش، وارتقى حتى رتبة عقيد.

وكان آخوند زاده يشارك من قبل الدولة في المفاوضات الدبلوماسيّة، وفي الضيافات، وحتى في المحاكمات؛ كما أنّه بُعث برفقة هيئة روسية للمشاركة في مراسم تتويج ناصر الدين شاه لغرض إبلاغ تهنئة دولته.

وقد كانت نشاطاته الفكريّة، والاجتماعيّة في أكثرها موجّهة لكسر الالتزام الدينيّ، وهدم السُنن الدينيّة لسكان القوقاز، وقطع أملهم بنظام إيران السياسيّ، وتبرير التسلّط الروسي عليهم. فكان ضمن دفاعه الشديد عن الإباحية والحرّية ـ بمعناها الغربي ـ يوجّه في تمثيليّاته أشدّ الهجمات لديانة الناس، ويروّج لمذهب الأنسنة، ويرفض أيّ مواجهة ضدّ روسيا، ويدعو بصراحة إلى إطاعة الحكومة الروسيّة. في ختام تمثيليّة «خرس قولدور باسان» ـ الدب الذي صرع اللص ـ يخاطب الجماعة ويحكي رسالة التمثيليّة بهذه العبارة:

«أيها الجماعة، ليكن الآن عبرة لكم، حان وقت انتقالكم، ذلك أنكم لستم أُناساً وحشيين... هل تعلمون ما أولتكم دولة الروس من خيرات وتحفظكم من أيّ نوع بليّات؟ يلزمكم معرفة كبيركم، أدّوا حق ولايته النعمة، وكونوا دائماً طوع أمره ونهيه، تعلّموا رسوم العبودية وآداب الإنسانيّة[1]».

تدلّل هذه العبارة على أنّ مواجهته لعبادة الله والتعبّد له، وحتى مع استبداد القاجار، كان للدعوة إلى العبوديّة والتعبّد لدولة روسيا. ولا يقتصر خطاب آخوند زاده على سكان القوقاز؛ فهو يخاطب أيضاً المجتمع الإيرانيّ، كوطني يقدّم حلاً لمشاكلهم أيضاً. في رأيه ليست المشكلة سوى الإسلام، والذي هو نتاج انتصار العرب، والحل هو التخلّص منه، لكن ليس باسم الديانة بل بطريق الحكمة والفلسفة التي لا تتعايش مع الدين، وقد قطعت كلّ تعلق لها بالدين والمعرفة الدينيّة. وهو كتب متحسراً على عظمة إيران ما قبل الإسلام، ما يلي:

---

(1) آخوند زاده، الميرزا فتح علي، **تمثيلات**، ترجمة: محمد جعفر قراجه داغي، انتشارات الخوارزمي، الطبعة الثانية، طهران، 1970م، ص 156.

«يا ليتني لم آتِ [إيران] وليت لم أُشاهد أهل هذه الولاية وهم معي على ديانة واحدة ولم أطّلع على أحوالهم، اكتوى كبدي، يا إيران، أين هيبتك وسعادتك التي كانت في عهد كيومرث وجمشيد وجشتاسب وأنوشيروان وخسرو برويز»[1].

ويكتب في موضع آخر حول تاريخ إيران الإسلامي:

«ما قد يسلّي خواطرنا الآن، أن نفهم ما علينا، ونعلم أننا كنّا على مدى 1280 سنة على خطأ... وبعد الآن... لنعطف توجهنا نحو أجدادنا نحن»[2].

ويتمنى مخاطباً جلال الدين ميرزا:

«ليت يتبدّى ثالث ويحرّر شعبنا من قيد أكثر الأعراف المذمومة للعرب هؤلاء الذين تسبّبوا إلى زوال سلطنتنا الألفيّة العادلة الممدوحة ذائعة الصيت، وخربوا وطننا الذي هو جُنينة ورد على الأرض، ووصلوا بنا إلى هذه الذلّة والنكسة والعبودية والرذالة، لكن لا برسم النبوة والإمامة وهي بخلاف مشربي، بل برسم الحكمة والفيلسوفية»[3].

وفي موضع آخر جعل خرق العادة، أو المعجزة، والوحي والكرامة، إلى جانب الرمل، والجفر، وإنكاره الملائكة، والشياطين؛ هكذا يبيّن مراده من الحكمة:

«الفيلسوف هو ذلك الشخص الكامل في العلوم العقليّة ويشخّص سبب حكمة جميع الأشياء وفق قانون الطبيعة ولا يصدق أبداً

---

(1) آخوند زاده، الميرزا فتح علي، **مكتوبات كمال الدولة**، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) آخوند زادة، الميرزا فتح علي، **الفباى جديد ومكتوبات**، جمعه، حميد محمد زاده، نشريات فرهنگستان علوم شوروى سوسياليستي (= إصدارات المجمع العلمي في الاتحاد السوفييتي)، باكو، 1963. م، ص 172.

بخوارق العادة والمعجزات والوحي والكرامات والرمل والجفر وتحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة ولا يعتقد إطلاقاً بوجود الملائكة والجن والشياطين، ويحمّق ويسفّه الذين يعتقدون بأمثال هذه الموهومات ويعدهم من أرذل أفراد بني البشر؛ وباصطلاح أهالي الإفرنج ليس في الدنيا أكمل من الفيلسوف»[1].

والواقع أنّ آخوند زاده، كما تشهد به انتقاداته لبراهين إثبات الواجب، وبما تسجله الأباطيل التي يقولها في تفسير وحدة الوجود، عاجز عن إدراك، بل حتى عن تصوّر أبسط المفاهيم الفلسفيّة والعرفانيّة. والتعريف الذي يطرحه للفلسفة أكثر ما يتناسب مع الفلسفة الغربيّة عُقيب عصر النهضة، ويغاير التعريف الذي لدى الحكماء الإسلاميين، كالتعريف الذي يقدمه ابن سينا.

قال ابن سينا في الشفاء بعد أن صحّح وقوع الكرامات وخرق العادات فلسفياً، وكذلك تبيين أموراً مثل صلاة الاستقساء: «**وإنما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه**»[2] ثم يقول إنّه قد بيّن مفصلاً في كتاب «البر والإثم» كيفيّة تأثير سلوك المجتمعات الفاسدة، والظَلَمة في نزول العذاب والعقاب الإلهيّ وأمثال ذلك.

وكذلك أدى توجه آخوند زاده إلى عقلانيّة وفلسفة تنكر الغيب والميتافيزيقا، إلى أن لا يعتبر الدين مشكلة إيران فحسب، بل يُسند ويرجع خراب الدنيا كلّها إليه؛ فكتب وكما ينقل ملكم خان:

«اليوم خراب كلّ الدنيا لجهة أنّ طوايف آسيا، عموماً وطوايف

---

(1) آخوند زاده، مكتوبات، مصدر سابق، ص 10.

(2) ابن سينا، **الالهيات من الشفاء**، اوفست على الطبعة الحجرية، انتشارات بيدار، قم، ص 555.

يوروبا، خصوصاً. وبسبب ظهور أنبياء من إقليم آسيا ـ وهي مولد الأديان ـ ومن هنا استولت الأديان على أوروبا ومن خلال مواعظ الأوصياء والأئمة ونوابهم وخلفائهم الذين جهدوا بعد الأنبياء في ترويج الأديان، وبلغوا في اعتقاد الناس رتبة التقدّس والولاية، أسقطوا العقل الإنسانيّ عن رتبة الشرافة والاعتماد، صيّروه حتى اليوم حبيس الأبد لا يعتبرونه في الأمور والخيالات سنداً أو حجة أصلاً ويرجّحون ويغلّبون النقل عليه، دائماً»[1].

في موضع آخر ينكر بصراحة الوحي والرسالة، ويقول موجهاً إهانة إلى قداسة النبيّ الأكرم (ص) بأنّه (ص) كان يسند بكياسةٍ ما يقوله هو إلى الله؛ فيستعمل هنا عبارات يستحيي القلم من تكرارها.

في تمثيليّة «الملا إبراهيم الخليل الكيميائي»، وهي في الواقع موجهة إلى إبراهيم الخليل ـ على نبيّنا وآله وعليه أفضل صلوات المصلّين ـ كما هي موجّهة إلى الأديان الإبراهيميّة، يعتبر تلويحاً النبوّة أداة تضليلٍ للعوام، قائلاً:

«أنا لم أشاهد الملّا إبراهيم الخليل، بيد أني أعلم فراسة، أنّه افتتح جهاز تضليل للعوام»[2].

وأيضاً يقول: **«ليس ثمة إكسير في العالم». إنّه يقول: «صنعة كلّ فرد... إكسير له هو، وباعث تمرير؛ فما الضرورة بعد ليتتبّع خطى الكيميائيين»**[3].

عباراته هذه ناظرة إلى حقيقة الإنسان الإلٰهيّة، التي يستعقب

---

(1) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 140 ـ 141.

(2) آخوند زاده، **تمثيلات**، مصدر سابق، ص 379.

(3) المصدر نفسه.

التنبه لها تبدّلاً وتغيّراً في البعد المادّي للإنسان. وإنّكاره الحقيقة الإلٰهيّة لدى الإنسان، يجعل التوجّه إلى الصناعة والمادّية هو المحور الأساس لحركة البشر، ويعتبر الحقوق الإلٰهيّة مانعاً أمام هذا المقصود؛ وذلك في كتابه الذي ألّفه وصرّح أنّه لهدم أساس الدين، كتب:

«وفي الحقيقة لا تعود حقوق الله مطلقاً بنفع سوى الضرر...، مثلاً في كلّ يوم وليلة خمس صلوات تعيقك عن الكسب والعمل، الصوم يضر بروحك، الحج يؤدّي بك إلى الهلكة... يدّعي بعض الأشخاص أنّ فوائد جمّة تعود على أمة الإسلام من اجتماع الحج... يطلُعون على مشاكل بعضهم. صحيح؛ من كلّ الاجتماع يحصل إلى حدّ ما نفع للشعب، إن وقع الاجتماع في الوطن بين شعب واحد وإن سبق ذلك الإجماع مراد وغرض واحد؛ مثلاً يتم الحديث قبل الاجتماع، في الوطن بين شعب واحد، أن ترتفع عنا تلك الحاجة، لنفرض أنّ مختار القرية قد مات، يتحتم انتخاب مختار جديد كي يأخذ على عاتقه قضاء حوائجنا... في هذه الحالة ثمة فائدة للاجتماع. هل في اجتماع الحج أي مراد أو غرض لا فائدة الشعب قد سبق؟

أحدهم قد جاء من بلاد الختا، وآخر جاء من الهند كلّ مشغول بإتمام أعماله هو؛ بعد عشرة أيام يتفارقون، أحدهم يذهب إلى آلاداغ وواحد إلى قراداغ. فما هي المنفعة التي عادت على الإسلام من اجتماع الحج، خلال ألف ومئتين وثمانين سنة؟

لكن كلّ شخص قادر على إثبات الخسارات الكثيرة لهذه الممارسة؛ مثلاً كم من أموال تصرف خارج الوطن من قبل ذوي الاستطاعة... كم أرواح تتعرض للهلكة... وأهل بلاد العرب أيضاً بسبب أملهم في الصدقة، يهملون الاهتمام بكسب المعيشة وطلب

الرقي، ويعتادون على غاية انعدام الغيرة ويعيشون في عداد الأمم الخاملة الصيت»[1].

ومن خلال إنكاره أصل الوحي والأديان الإلٰهيّة، واقتراناً بنقده للأحكام الإلٰهيّة، يطالب آخوند زاده أحياناً بإعادة صياغة هذه الأحكام، ويحاول أحد المعتقدين بمبادئه الإلحادية، رفع هذا التناقض على النحو أدناه:

«إنّه مفكر ينظر إلى الواقع، ويعرف روح التاريخ، لا يسعى لتغيير مسلك الناس ولا يرى ذلك ممكناً، لا يريد أن تصبح جماهير الناس مثله ملاحدة زنادقة، ولا يرى مصلحة في ذلك، هدفه الدينيّ اللِّيبراليّة الدينيّة والبروتستانتية الإسلاميّة»[2].

آخوند زاده وإن كان لا يعتقد بالدين، لكن لو تم صنع دين بمقتضى الظروف الاجتماعيّة بحيث يكون مفيداً في اتجاه تنمية حياة الناس المادّية، فلا إشكال في ذلك، هو يقول: **«لا لزوم أيضاً لمجانبة مذهب الآباء والأجداد، ظاهريّاً يتحتم مماشاة أهل مذهبنا أخوياً، ونسلك في الباطن سبيل الحق»**[3].

مراده من «البروتستانتية» إلغاء أبعاد الدين السماوية والإلهيّة، ونفي الشريعة والمنشأ الإلهي للحق، ووضع الاعتبارات والتعاقدات البشرية في مركز الحق: **«البروتستانتية عبارة عن المذهب الذي سقطت فيه كلّ حقوق الله وتكاليف عباد الله ولم يبق سوى حقوق الناس»**[4]. ويقول بشأن الليبرالية: **«الليبرالي هو ذلك الحر تماماً في**

---

(1) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 148.

(2) آدميت، فريدون، **انديشه هاي ميرزا فتح علي آخوند زاده** (= أفكار الميرزا فتح علي آخوند زاده)، طهران، 1970م، ص 220.

(3) آخوند زاده، **الفبا**، مصدر سابق، ص 293.

(4) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 12.

حيالاته، لم يتقيد اطلاقاً بالتحديدات الدينيّة، ولا يعتد أبداً بأمور لا يتسع لها العقل وخارج دائرة قانون الطبيعة، وإن شهد لذلك أكثر طوايف العالم وإن روت بطون التواريخ والكتب حقيقة ذاك النحو من الأمور»[1].

الميزة الأُخرى التي يجب أن يتصف بها الدين الذي أعيدت صياغته، انفصاله عن السياسة؛ وبرأيه أنّ تدخّل الدين في الأمور السياسيّة المقترن بعدّ الحاكميّات غير الدينيّة لا شرعية، من الدلائل الأصلية لابتعادنا عن ثقافة الغرب: «**طبعاً معلوم لديكم أنّ شعبنا يعدّون كلّ أرباب الخدمة وكل مناصب السلطنة أهل الظلمة، مادام هذا الاعتقاد باقياً في نية الشعب، فالمغايرة الباطنية بين السلطنة والشعب خالدة، تشاهد موافقة ظاهريّة. المغايرة هذه مبعث مفاسد عظيمة، لا تُحصى ورفعها من الواجبات.**

سبب هذه المغايرة بين الشعب والسلطنة العلماء. هل لأي سبب للعلماء ذلك القدر من التصرف في أمزجة الناس بحيث يستمع الناس إلى كلامهم بلا بحث واستشكال، وينفرون عن السلطنة باطناً؟ بسبب أنّ العلماء مرجع الناس. وهل لأي سبب صار العلماء مرجع الناس؟ بسبب أنّ أمر المرافعة وهو أعظم شروط السلطنة بأيديهم وحوائج الناس ترتفع بالعلماء والسلطنة أمر عارضي. في الحقيقة عمال الحكومة نسبة إلى العلماء بمنزلة الخدام وممن عليهم تنفيذ أحكامهم. غاية منافع الشعب وعمران البلاد والوطن تقتضي إيجاد اتحاد وتآلف الشعب والسلطنة، وأن تكسب السلطنة استقلالاً باطنياً وظاهريّاً. وتكون هي مرجع الشعب، الوحيد ولا تشرك العلماء معها في أمور الإدارة...»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) آخوند زاده، **الفبا**، مصدر سابق، ص 200 ـ 201.

«علماء الدين لا يجعلون من أنفسهم تبعاً للدولة؛ بل يعتبرون أنفسهم نائب الإمام الغائب وصاحب الزمان (عج)... حتى إنّ للعلماء تفوقاً على الملوك ويدعونه كلب عتبة الإمام. السلاطين أيضاً قد رضوا بهذا الأمر طوعاً أو كرهاً. ولم يفكر أي منهم ولم يفهم أنّ الذي له نسبة الكلبية إلى الإمام، ليس بوسعه أن يكون سيداً بالنسبة إلى نائب الإمام. في الحقيقة، نائب الإمام أيضاً كيف يعتبر نفسه تبعاً ومحكوماً لكلب الإمام»[1].

في رأي آخوند زاده، ما لم يجرّد الدين تماماً من الأحكام الاجتماعيّة، والسياسيّة، والتدخّل في الأمور البشرّية، لن تكون إعادة صياغته مجدية، ونافعة باتجاه وصول المجتمع إلى حضارة الغرب إذاً فالبروتستانتية الإسلاميّة، واللِّيبراليّة الدينيّة إنّما تكون ممكنة، إذا نُسخت أحكام الشريعة التي قد وضعت من قبل النبي، بمقتضى زمان خاص وتؤخذ محلها أحكام أُخرى اقتباساً من دنيا الغرب. إنّه يعتبر حتى مستشار الدولة الذي تابع في كتاب «كلمة واحدة» تطبيق روح القوانين وحقوق الإنسان الغربيّة على أحكام الشريعة ـ كي «لا يقولوا الشيء الكذائي يخالف مسلك الإسلام» ـ حسب زعمه يعتبر، غير موفق، ويكتب له في رسالة انتقادية:

«يخيّل إليكم أنّه وكأن بمعونة أحكام الشريعة يمكن في الشرق تنفيذ كونستتسيون فرنسا، حاشا وكلا، بل محال وممتنع»[2].

«الرسالة التي كنتم جئتم بها من يوروبا وجعلتم في فيها تقوية لدعواكم كلّ الآيات والأحاديث دلائل، هي نتاج مخايل اليوروبيين،

---

(1) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 57 ـ 58.

(2) آخوند زاده، الميرزا فتح علي، **مقالات**، المقدمة: باقر مؤمني، انتشارات نيرنك، طهران، 1996م، ص 101.

كان زعمكم أنّ اتخاذ ذلك كافٍ لتحصيل المراد، ولكن كنتم غافلين... أفهل علاج الأمر هنا، الآيات والأحاديث؛ يجب أن يكسب الناس استعداد قبول خيالات اليوروبيين، يجب أن تتقدم وتسبق خيالات اليوروبيين في عقول سكان إيران، تجارة ومصنوعات اليوروبيين»[1].

وفي كتاب آخر، قال:

«إنكم في باب تطبيق العدالة، تمّسكتم بأحكام الشريعة، إن كانت الشريعة منبع عدالة فعليها تنفيذ المبادئ الأولى لكونستتسيون وهي المساواة في الحقوق، مع المساواة في المحاكمات، لكن الشريعة لا تقول بحقوق متساوية لجنسي الرجل والمرأة، كما لا تساوى في المحاكمات الشرعيّة حقوق غير المسلم، الذمي مع الفرد المسلم».

يا إلهي أي قانون هذا، أي ديوان هذا، إذ القاضي الشرعي لا يقبل شهادة الذمي، والحال أنّ المساواة في المحاكمات مبدأ العدالة المطلق»[2].

التفسير الذي يقدمه آخوند زاده عن العدالة كما الحرّية، هو تفسير دنيوي تماماً وأرضيّ، وليس ممكناً أن يتخذ أي وجه إلهيّ وسماوي أو حتى عقلاني وإيديولوجيّ. إنّه وتبعاً لجان استوارت مِل[3] لا يرتضي أي تعريف، وتبيين للحرّية مما يتبّنى وجهة أو

---

(1) آخوند زاده، **الفبا**، مصدر سابق، ص 268.

(2) آخوند زاده، **مقالات**، مصدر سابق، ص 97.

(3) مِل، جون استيوارت، **آزادى فرد وقدرت دولت** (= حرّية الفرد وسلطة الدولة)، ترجمة: محمود صالحي، كوهر نام، طهران، ص 251؛ **رساله درباره ي آزادي** (= في الحرّية)، وقد تُرجم قسم من هذه الرسالة من قِبل آخوند زاده تحت عنوان «تفهيم حريّت»، (مقالات، ص 93 ـ 97)..

كمالاً خاصاً للإنسان. ويعتقد أنّ الضوابط الدينيّة الأخلاقية تسلبنا حريتنا الروحيّة، كما قد استلبت الحاكميّات الاستبدادية حرّيتنا الجسمانية. يقول: «**الحرّية الكاملة عبارة عن قسمي حرّية، أحدهما حرّية روحانية والأُخرى جسمانية. (يقال للأولى في اللغّة الفرنسية ليبرت مورال وللثانية ليبرتفيزيق). استلبنا أولياء دين الإسلام حريتنا الروحانية فجعلونا كلياً في الأمور الروحانية بأجمعها، عبداً رذيلاً وتبعاً لأمرهم ونهيهم، وليس لنا مطلقاً صلاحية تدخّل في هذه المادة، فنحن في مادة الحرّية الروحانية عبيد أولياء الدين المطيعون، ومحرومون من نعمة الحرّية. كما استلبنا الحكام الديسبوتيون حريتنا الجسمانية وجعلونا في هذه الحياة الدنيوية محكومين لأوامرهم تماماً، جعلوا منّا وفق مشتهيات نفوسهم حمّالي أنواع وأقسام التجملات والتكاليف الشاقة**»[1].

ما يقدمه آخوند زاده ختاماً من وصية لشعب إيران، هو التفلّت من حرّية النفس دينياً ومن العبودية لله، وإدارة الظهر للعلم الديني والعقلي، والتوّجه نحو الحرّية بمعناها اللّيبرالي والغربي، والاستفادة من العلم التجريبي بغض النظر عن أنّ هذا التوّجه كان في إطار دينيّ وباسم البروتستانتية الإسلاميّة، أو بغطاء سياسيّ وبيد الملك.

«**يا شعب إيران، إن كنت تعرف عن نشأة الحرّية وحقوق الإنسانيّة، لم تكن لتتحمل هكذا عبودية وهكذا رذالة؛ كنت تصبح طالب العلم وتقيم فراموش خانات ومجامع**»[2].

«**... دوام السلطنة وبقاء السلسلة متوقّف على العلم وتحرّر الناس**

---

(1) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 55 ـ 56.

(2) آخوند زاده، **مكتوبات**، مصدر سابق، ص 56.

من العقيدة الفارغة، وبعد ذلك على الملك أن يفتح فراموش خانه ويقيم مجامع»[1].

نقلنا عبارات آخوند زاده تبييناً لأفكار قوة ثالثة في العهد القاجاري إلى جانب القوتين المشتبكتين؛ أي الاستبداد والقوى الدينيّة. وفي ظرف بث ثقافة وسياسة الغرب، نمت حركات سياسية بسرعة، وانتشرت في قطاع واسع من مجتمع المدن، وخاصة بين الأكابر ورجال البلاط، وانتظمت بشكل متناسب مع مجاريها، وقنواتها الإدراكية في إطار فراموش خانه ولوجات الماسونيّة.

المحفل (اللوج) ومجالس المحفل تحكي، في أدبيات العامة وثقافة المائة سنة الأخيرة، مكانة كبرى لرجال الدولة الرفيعي المستوى، وهذا الاسم في الحقيقة عنوان تشكّل سياسيّ، بل مقر قيادة القوة الثالثة.

كانت الحياة الاجتماعيّة لإيران في هذه الحقبة، ساحة جدية لتصارع ثلاث قوى؛ وفي ساحة النزاع، الأحاييل السياسيّة، بل الحركات العسكرية، ضرورة اجتماعيّة، تتبلور تناسباً مع معرفة القوى بعضها عن بعض، واللوجات الماسونيّة، والتي تثير أيضاً حساسية القوى المنافسة، تكتسب تناسباً مع هذه الضرورة جاذبيّتها للمتنورين.

ولما كان ناصر الدين شاه يستشعر الخطر من ناحية فراموش خانه، فقد أمر بإغلاقها، ثم تكوّن بعد ذلك خفية «مجمع الآدمية»؛ وبعد مقتل آخوند زاده، أسّس عباس قلي خان آدميت «جامع الآدمية».

في هذا العهد، حيث كانت جاذبيّات التنوير قد انتشرت في مستوى واسع، كان أفراد كثيرون، وبقصد أن يصبحوا «آدميين»،

---

(1) المصدر نفسه، ص 63.

يوفّرون بأي طريق عشرة تومانات حق العضوية، ومع ورودهم المحفل كانوا يتشرفون بلقب «آدمي».

وقد بلغت قدرة ونفوذ المحفل حداً، أنّ شخص محمد علي شاه أيضاً، وقد كانت استهوته فكرة أن يصير آدمياً، قرّر أن يكون عضواً، ودفع إلى المحفل لذلك ألف أشرفي، واجتمع بذلك مبلغ خمسة عشر ألف تومان.

بعد اختلافات حدثت في مجمع الآدمية، اتهم عباس قلي خان الذي كان مسافراً نحو إيطاليا لمقابلة ملكم خان، بسرقة المال. وبعد سوء السمعة، انقسم أفراد المحفل إلى جناحين:

أحدهما، وكان فيه بعض أمراء القاجار، مثل سليمان الميرزا اسكندري والأمير عليخان اسكندري، وهؤلاء كوّنوا أولاً «مجمع الحقوق»؛ وتأثراً بأفكار ما وراء القوقاز أسّسوا أول التنظيمات، والأحزاب الاشتراكية، ما انتهى إلى تشكيل حزب تودة (= الجماهير) الإيراني؛ وكان لسليمان الميرزا وأخوه ايرج الاسكندري، وهما أميران قاجاريان، دور في تأسيس وقيادة هذا الحزب.

والجناح الآخر توجه إلى «محفل يقظة الإيرانيين»؛ ونظراً لسوء السمعة التي كانت قد اكتسبته إنكلترا في إيران حينئذٍ، اختار أفراد هذا الجناح محفل الشرق الأعظم ـ كراند اوريان ـ الفرنسي بوصفه المحفل الأُم، واستقطب أغلب متنوّري الحركة الدستورية، وأيضاً أولئك الذين كانوا اعتصموا في سفارة إنكلترا؛ ومن جملة أفراد هذا المحفل الميرزا صادق خان الأميري الفراهاني المعروف بأديب الممالك الذي قال يمتدحه[1].

---

(1) **فراموشخانه وفراماسونرى در ايران**(= بيت النسيان والماسونية في ايران)، ج 2، ص 457 ـ 458.

من فرنسا أشرقت من الشرق الأعظم	**شمس خرقت قلب الترس**
ومن الخطوط الشعاعية لتلك الشمس	**استنار بساط التربة والفلك**
تَنوّر سطح العالم	**أنار لأولاد آدم**
إلى أن صهر بذلك النور الصخور	**صنع «محفل يقظة» بإيران**
وبذلك المعبود الممدوح الطاهر	**كم جوهرة خرجت من كبد التراب...**
مجمع فرقة الماسونية	**ما قد بقي من الزمن العتيق**
يعلّمون الفكر والعلم	**دون رياء على الأخوة كلّ سليم**

ومن رجال هذا المحفل أيضاً تقي زادة الذي استوزر في عهد حكومة رضا خان، وكان بتعبيره هو، «أداة» لإنجاز بعض العقود مع إنكلترا مثل عقد النفط.

وكتب في العدد الأوّل من المرحلة الثانية لمجلة «كاوه»:

«الأوّل قبول وترويج حضارة أوروبا بلا شرط وقيد، والاستسلام المطلق لأوروبا، وأخذ آداب وعادات وتقاليد وترتيبات وعلوم وصناعات ومعيشة وكل أوضاع الإفرنج من دون أي استثناء، وطرح جانباً أي نحو من الاستشكالات من دون معنى مما ينشأ عن معنى خاطئ للوطنية، ويمكن تسميّته الوطنية الكاذبة؛ هذا هو اعتقاد كاتب هذه السطور في سبيل خدمة إيران، وأيضاً لمن يشاركون الكاتب في الرأي لما لهم من تجارب علمية وسياسيّة كثيرة، ينبغي أن تصبح إيران ظاهراً وباطناً، وجسماً وروحاً، إفرنجية المنحى، وكفى».

تقي زاده كان يقترح أيضاً تغيير الخط العربي، وقد كتب في ذلك ما يلي: **«الطريق الوحيد لتقدّمنا، هو أن نتفرنج من مفرق الرأس حتى أخمص القدم، أنا كنت أوّل من فجر قنبلة الاستسلام لأوروبا في مجتمع إيران حينئذٍ»**[1].

---

(1) لقد كذب في ادّعائه انه أوّل مقلّد. فقد كتب الدكتور علي شريعتي معقّباً على =

الخلاصة

من المهم القول إنّ رجال القاجار السياسيين بما كان لهم من احتكاك أكثر بالغرب، ونظراً لما كان بإمكانهم أداؤه من دور في تنفيذ السياسات الغربيّة، كانوا هم الهدف الأول للمحافل الماسونيّة. والميرزا ملكم خان كان أوّل إيرانيّ أسس المحفل ونشر الأفكار الماسونيّة على مستوى واسع؛ بحيث لقبوه أب متنورّية الفكر في إيران. ونظراً لكل مظاهر ثقافة الغرب، كان يعتقد مثل خلفه الميرزا ابو الحسن خان إيلجي، أنّ تقليد وتبعية الغرب، هو سبيل السعادة الوحيد.

وكان ملكم خان يعتقد أنّ محاكاة إدارة الدولة، ونظم الدول الغربيّة، ليس ممكناً من دون دعوة البنوك الخارجيّة، وحضور الشركات الغربيّة في إيران.

ومن تلامذة ملكم خان في «بيت النسيان» ميرزا حسين خان الذي بوساطته عيّن سفيراً لإيران في إنكلترا، وأنجز عقد «رويتر».

أما نتاجات الميرزا فتح علي آخوند زاده الذي ترقّى في جيش الروس إلى رتبة عقيد، فكانت موجهة لكسر الالتزام الدينيّ، وهدم السُنن الدينيّة لسكان نواحي القوقاز، وقطع أملهم بنظام إيران السياسيّ، وتبرير تسلط الروس عليهم. في رأيه أنّ البروتستانتية الإسلاميّة واللِّيبراليّة الدينيّة إنّما تكون ممكنة إذا تم نسخ الشريعة التي وضعت في ما يعتقده من قبل النبي (ص) بمقتضى زمان خاص،

= عبارته هذه: «لقد كذب حتى في هذا. وهو ما يشير إلى أنه لم يكن ذا أصالة حتى في العار. قنبلة التقليد ورجز الاستسلام من حق الميرزا ملكم خان الأرمني سارق اللوتري.» **چه بايد كرد؟**، مجموعة آثار، ج 20، ص 328.

وتؤخذ محلّها أحكام أخرى مقتبسة من الغرب. وما يقدمه من تفسير للحق، العدالة والحرّية، دنيوي بكماله وأرضي ولا يمكن أن يكون له أي وجه إلهيّ وسماوّي أو حتى عقلاني وأيديولوجيّ.

بعد انهدام مجمع الآدميّة، انقسم إلى جناحين، أحدهما ضمّ بعض أمراء القاجار مثل سليمان الميرزا اسكندري والأمير عليخان اسكندري، وهؤلاء كوّنوا ابتداء مجمع الحقوق، ثم تأثراً بأفكار ما وراء القوقاز أسّسوا أول والأحزاب الاشتراكيّة والذي أدّى ختاماً إلى حزب تودة الإيراني. أما أفراد الجناح الآخر فقد توجهوا إلى محفل يقظة الإيرانيين، الذي استقطب غالبية متنوّري الفكر في صدر الحركة الدستورية (= المشروطة).

وكان تقي زاده يروّج لفكرة التقليد من مفرق الرأس حتى أخمص القدم، ومن الذين دعوا أيضاً إلى تغيير الخط.

ـ ٢ ـ

التَنوّر الفكري

من المنافسة حتى الاقتدار

1 ـ 2 من الاستبداد العشائريّ إلى استبداد منوّريّة الفكر

مع بروز قوة التنوير، وانسجام المجتمع الإيرانيّ واتحاده تأسيساً على ثلاثة أنواع من المعارف، تواجهت قوى ثلاث، كلّ منها وفّرت قدرتها بشكل خاص، ودعمتها بالأدوات المناسبة تناسباً مع خصائصها المعرفية وموقعها الاجتماعي.

وهذه القوى هي: القوة الدينيّة وقوة الاستبداد وقوة متنوّري الفكر.

للقوّتين الدينيّة والاستبداد تاريخ متصل بماضي إيران وقد شهدتا ارتفاعات وانخفاضات كثيرة؛ بينما قوة المتنورين الفكر، حديثة التأسيس، وهوّيتها المعرفيّة ومثلها الاجتماعيّة ليست مميّزة لدى القوتين الأخريين فقط بل أيضاً لدى الذين في متنها وينتمون اليها.

لقد أوجد المُتَنوّرون، وبرؤية اجتماعيّة حديثة، تنظيماً اجتماعياً مستجداً كان يختلف عن النظام الاجتماعي الماثل المشتبك مع المثل الدينيّة القائمة على استبداد عشائرية القاجار الداخلي.

والبنية السياسيّة الماثلة كانت تنحى للحفاظ على سلطة البلاط والملك المطلقة. بينما والبنية الاجتماعيّة المنشودة لدى متنوّري الفكر كانت تتطلّب سلطة الدول الغربيّة سياسيّاً واقتصادياً مما كانت تتحصل بمحاكاة الغرب.

ومن دون اكتراث بما لسلطة الغرب من مردود ضار، وبلا وقوف على خصائص نظامهم المنشود، كان المتنوّرون يعتبرون تقليد الغرب رمز نجاحهم وسعادتهم. وبمقارنة الوضع المتفلّت للنظام الماثل بمظاهر حضارة الغرب، كانوا ينتقدون النظام القائم.

البلاط وعلى رأسه الملك القاجاري المستبد، إضافة إلى ما كان يستشعره من مضايقات من جانب منافسه القديم، أي القوى الدينيّة، أصبح يشاهد تحدّيات مستجدّة بسبب بسط السياسات الخارجيّة لروسيا وإنكلترا، كذلك انتشار الأفكار المنوّرية والتي تستدعي تحدّي الملك.

ملوك القاجار وبعد ما تكبدوه من انكسارات عسكرية في المواجهة المباشرة مع الروس، وفي الاشتباك غير المباشر مع الإنكليز في مناطق الشمال والشمال الشرقي ـ أفغانستان ـ، كانوا أحياناً يبدون تذمّرهم بجرأة من الإملاءات التي كانت تصدر من سفارتي روسيا وإنكلترا. ونظراً لما عليه من ضرورة مراعاة ما تراه دولتا الإنكليز أو الروس، كان ناصر الدين شاه يتحرق حسرة على اقتدار الماضين ويقول: «**أُريد الذهاب إلى شمال المملكة، يعترض سفير الإنكليز؛ أريد الذهاب إلى الجنوب، يعترض سفير الروس؛**

فليأخذ مغسّل الأموات هذه السلطنة التي لا يحق للملك أن يسافر إلى شمالها أو جنوبها»[1].

ونلفت هنا إلى أنّ ضعف الاستبداد في مواجهة الغرب، لم يكن مقتصراً على الصعيد الاقتصادي، والسياسي فحسب، بل على الصعيد الثقافي أيضاً؛ إذ نظراً لعدم ارتباطه الحقيقي بالمعرفة الدينيّة، وتوفّره على هويّة أجنبية عنها، كان يفتقر إلى قاعدة معرفيّة جديرة بالمقاومة؛ بل إنّها أكثر من بقيّة الأجزاء الاجتماعيّة عرضة للتضرّر؛ لذلك وقبل أن تتمكّن من الظهور في الساحة كقوة منافسة، ومع تظاهر المتنورين الفكر، تجد عناصرها من الداخل وقد استهواهم العدو أكثر من غيرهم.

وقد أدّى دعم الدول الغربيّة لحركات التنوير، إلى أن يعتبر كثير من رجال البلاط، الارتباط بهذه القوة سبباً لرفع مستوى موقعهم الاجتماعيّ، وذلك لتمتعهم بالدعم الخارجي؛ وأدّت هذه المسألة إلى جانب العامل الآخر، وهو التماس الأوسع لأفراد البلاط مع مظاهر الحضارة الغربيّة، إلى توسّع انتشار الأفكار التنويريّة بينهم. وهذه الميول التي تساعد على تأمين القدرة الفردية للأفراد، لا تصبّ باتجاه اقتدار وحفظ بنية البلاط الرسميّة. إنّ العوامل الماثلة لاستقطاب أفراد البلاط ورجال السياسة إلى قدرة الغرب المهاجمة، تجعل موت وزوال الاستبداد محتّماً، بلو سريعاً، إلى حد أن لا يبقى مجال حتى لتأبينه؛ إنما يحق لهم أن يحيّوا أولئك الذين أداروا ظهورهم لبنية الماضي الاستبدادية، طائرين نحو الغرب. وهذا الطيران الذي هو في الغالب باتجاه أكثر أبعاد الغرب ظاهريّة، يعود

---

(1) مدني، سيّد جلال الدين، **تاريخ سياسى معاصر ايران**، الطبعة الثانية، دفتر انتشارات اسلامى، قم، 1982م، ج 1، ص 71.

بأكثر أشكال التغرّب انحطاطاً في السياسة، والثقافة والاقتصاد، وفي حال كان التحليق صوب الأبعاد والطبقات الأعمق، بحيث يتّحد المجتمع مع الغرب، وينسجم معه بنحو أكثر جدّية، ففي الحالتين لن يكون البديل سوى الغرب ومقتضياته.

إنّ عناصر الاستبداد يتحلّى بشمّ يدرك به هذا المعنى، بتطبيق نفسه مع النظام الاجتماعي المستجد المتوقّع. فعلى الرغم من تحطم الاستبداد السابق، هو يحافظ على موقعه المستقبلي؛ وأيّ شخص، ومن ذلك الملك نفسه، إن لم يحسن إدراك هذا المعنى، فهو يصرّ في الحقيقة على موته وهلاكه.

والنظام الاجتماعي الجديد، مع كلّ ما له من فوارق عن النظام السابق، لا يعاند أفراد ذلك النظام؛ بل ويجذب ويهضم أهم هؤلاء. وإن لم يثمر الاجتذاب بطريق سلمي، فسيتطلب الاشتباك والنزاع العسكري المحدود.

ويجدر القول إنَّ قوة الاستبداد في مواجهة الأمواج الاجتماعيّة الحديثة التي تهاجم من الغرب، كانت انكسارية وضعيفة، حَدَّ عدم استعقاب استحالتها واستبدالها إطلاقاً، مقاومة ونضالاً جدياً؛ ذلك أنّ العناصر الذين على عاتقهم مهمة حراسة هذه القوة وهم في متنها، يُستقطبون هم وقبل الآخرين، من قبل القوة المنافسة.

إنّ القوة الجديدة وكان لها من موقع ونفوذ في النظام السابق، وباستلامها ما يلزم من أدوات التأثير السياسي، كانت تحطّم أي مقاومة يقوم بها أحد رجال الدولة، مثل حركات انقلابيّة يقوم بها أحد الأمراء أو المتنفّذون السياسيون. وكثيراً ما تواجد في بلاط القاجار، أُمراء ورجال دولة، من المتنورين ورواد اللوج، بحيث لا محالة ينافسون ليكونوا البديل.

والنظام الاجتماعي الجديد الذي يقوم مع وصول متنوّري الفكر إلى السلطة، يغير من دون شك بنية المجتمع السياسيّة، والاقتصاديّة والعسكرية، وكذلك في فاصل زمني ليس كبيراً، يغيّر أبعاد المجتمع الفكريّة، والثقافيّة بمستوى واسع. وهذه التغييرات وعلى الرغم من كونها تنجز بقدرة المجتمع السياسيّة، ومدعومة من قبل الدول الغربيّة المسيطرة، فهي تفتقد إلى القاعدة الشعبيّة؛ وهذا الأمر يهيّىء المجتمع ليشهد توتّرات اجتماعيّة جديدة.

ولا ريب في أنّ فقدان الفكر، مقروناً بالانبهار بمظاهر الغرب المادّية وبالمحاكاة له، لا يدع مجالاً للتفكير بشأن البنية الاجتماعيّة الماثلة، وما تنطوي عليه من تأزم. وقد أصبح المُتَنوّرون، الذين استولى على وجودهم وفكرهم أكثرُ أبعاد الغرب سطحية، ولتأخرّهم في الاطلاع على الغرب، أصبحوا يستعجلون ما يأملون اللحاق به؛ ليغدوا عن رغبة أو غير رغبة، وبالأدوات السياسية ـ العسكرية والدعم العالمي، في عداد عناصر نظام السلطة العالمي.

وفي الواقع إنّ محاكاة واتّباع البرامج التي أُمليت من قبل الدول ذات النفوذ، عدا عمّا لهذه التغييرات من حلة بآداب ورسوم أو سُنن المجتمع الموجودة، لا يعقبها العبور نحو الدول الغربيّة؛ بل تؤدّي إلى مجتمع منحاز عن مكانته السابقة وقاصر عن الوصول إلى ما يتطلّع إليه.

فالوصول إلى الغرب يتطلّب مساراً منتظماً، ليس لتوفير المتطلّبات اليومية للدول الغربيّة، بل لتأمين ثقافة وفكر الغرب، نظراً لحقائق المجتمع اللّاغربي؛ وكان المُتَنوّرون، في العقود الأولى، عاجزين عن إدراك هذا المسار؛ لأنّهم لم يكونوا على علم بحضارة الغرب. فإنّهم وبإمساكهم بالحاكميّة السياسيّة والإدارة الاجتماعيّة، وخدمة لمطامع الغرب الاقتصاديّة والسياسيّة، وبغرض تعجيل

الوصول إلى السراب الذي يسعون نحوه، بادروا إلى التغيير في كلّ الأبعاد الاجتماعيّة؛ علماً أنّ المجتمع، الذي نفترضه فاقداً للسنن واليقين الديني، أو على الأقل اعتاد على أسلوب عيشه السابق، لن يطيق هذا التغيير، ولكن لو أذعن إليه، فلن يحدث الاتساق اللازم توفره في النظام الاقتصادي، والسياسي، والثقافي. ونتيجة لذلك سوف تتبدّى سريعاً التأزمات في داخل هذه القوة، لأجل التغلب على هذه اللّاتجانسات الناجمة عن انعدام الفكر، وعندها لن يجدوا أداة لهم سوى القهر. وبذلك خطت حاكمياتهم، ليس فقط في إيران بل في دول العالم الثالث، نحو استبداد حديث.

ويجدر القول إنّ استبداد المتنوّرين الفكر، خلافاً للاستبداد السابق، لا يستند إلى علاقات وروابط العشيرة، أو القبيلة، والطائفة؛ وليست قدرته محصّل قدرات داخل المجتمع؛ بل تستند إلى الأمواج العسكرية، والسياسيّة والثقافيّة الحديثة نتيجة وجود الغرب المباشر أو غير المباشر في دول العالم الثالث، وقدرته هو أيضاً محصَّل القدرات العالميّة المسلطة ممّا ينجم عن المنافسات في ما بينها.

إن استبدال استبداد القبيلة التاريخي بالاستبداد الاستعماري، ومع اقترانه بتحّول أساسي وبنيوي في المجتمع، يسبب ثورة اجتماعيّة؛ لكن هذا التحّول ـ بناءً على ما ذكر ـ لا يتبدّى من تغيّر المجتمع شعبياً على نطاق واسع، بل يحدث ببروز التنوير الفكري على مستوى مدراء الدولة، رجال السياسة، رجال الدولة، الأكابر، وإقطاعيي المجتمع القديم. وهذا التغيير يمكن أن ينشأ من دون عنف ومن خلال أفراد البلاط، أو بعنف محدود في إطار المؤامرات السياسيّة أو الانقلاب؛ فليس ثمة مشاكل كثيرة للمتنورين في منافسة الاستبداد المتعارف؛ لكن التغيير والتبديل في إيران لا يلتزمان بمؤدّى التحليل أعلاه، والناتج من مقارنة قوّتَي الاستبداد والتنوير. إذ

في إيران اقترن هذا التغيير والاستبدال بأكثر من خمسة عقود من الاشتباك وبتحوّلات شعبيّة وشاملة؛ فمنذ عام 1870م حيث أنجز الميرزا حسين خان سبهسالار عقد «رويتر»، حتى مضاعفات عقد 1919م لوثوق الدولة، ما أدّى إلى حصول انقلاب 1921م، واستيلاء رضا خان على الحكم، مضى نصف قرن وحصلت في هذه الفترة حوادث اجتماعيّة عظمى، مثل حركة التبغ وثورة الدستور (= المشروطة). والحال أنّ بعض دول الشرق الأقصى رسمت بسرعة مسارها المستقبلي للوصول إلى الغرب من دون أدنى تأزمات اجتماعيّة، وقطعت أيضاً شوطاً طويلاً من الطريق.

وكان سبب الحقيقة أعلاه، هو أنّ إيران في تلك الفترة، لم تكن محط قوّتيّ البلاط والتنوير فقط، بل كان هناك وجود لقوة أخرى وهي القوة الدينيّة. ولقد كان موقع القدرة الدينيّة إبان عهد القاجار ـ كما مر بيانه في الفصل الأوّل ـ بنحو يحتمل استبدال قدرة البلاط به؛ وعليه لم يكن لسلطة القاجار السياسيّة قابليّة التنافس مع القوّتين الأخريين، وهذا التنافس كان في الحقيقة بين القوة الدينيّة وقوة التنوير.

2 ـ 2 القوتان: الدينيّة والمتنورين

بين القوتين الدينيّة وتيار التنوير فوارق بيّنة، نشير أدناه إلى بعضها:

الفارق الأوّل: قاعدة التنوير هي في الأكثر بين الأعيان، وأفراد البلاط ومستبدّي النظام السابق، ورواد المحفل الماسوني. وإضافة إلى تمكنهم من التواجه والتعرف على الغرب، فهم يهتمون أكثر بالمغربات المادّية، وهم أقل أُنساً بالحقائق والمعاني الدينيّة. بينما تتألّف القوة الدينيّة في الأكثر من علماء الدين، مواطني المدن

العاديين أو القرويين، ونظراً لما لديهم من معرفة بالمباني الدينيّة ومعارف المذهب دينياً هم أقل عرضة للاستهواء بمادّية الغرب.

الفارق الثاني: مُتَنوّرو الفكر ليسوا في وارد مخاصمة الغرب؛ وهذه الحقيقة تصدق على أكثرهم في السنوات الأولى لنشوء ظاهرة التنوير؛ لكن في السنوات اللّاحقة، أي بعدما أظهر المجتمع المثالي ماهيّته الحقّة، وكشف عن التأزّمات الاجتماعيّة والتوتّرات مما يتناسب وإياه، تبلورت مواجهة المتنورين.

ويسمّون أنفسهم من الآن فصاعداً «نيّري الأفكار» ـ لأحد أبعاد الغرب بهدف الوصول إلى أبعاده الأخرى، لكن هذا التخاصم ليس أساسياً ولا شاملاً. وقد وُجّهت حراب المتنورين إلى قوتين:

القوة الأولى هي الاستبداد الذي كان منافساً لهم، هو أضعف من أن يستدعي أعمال عنف تجاهه. والقوة الثانية هي القوة الدينيّة التي كانت منذ البداية تحارب بسيفين؛ أحدهما موجّه نحو الاستبداد الداخلي، والآخر موجه نحو الاستعمار الخارجي. وكان السيف الذي يشهر بوجه الأجنبي أقوى وأكثر فتكاً؛ لذلك فحيثما كان الاشتباك مع الاستعمار الخارجي يتوقّف على التعاون مع الولاة الفسقة، كانت القوة الدينيّة تجد نفسها مضطرة للرضوخ لهذا التعاون. يشهد لذلك، فتاوى وأحكام كاشف الغطاء والميرزا القمي، ومواكبة القوة الدينيّة في حروب إيران والروس، والتي تُعتبر من المفاخر الخالدة في مواجهة القوى العالميّة الكبرى آنذاك.

ولا شك في أنّ نفوذ متنوّري الفكر لدى البلاط، الذي أصبح عرضة للتأثر بهاتين القوتين، رجال البلاط والمتنوّرين، جمعهما ـ أي النفوذ ـ تدريجياً لمنافسة القوّة الدينيّة، ومواجهة الاستعمار، والتي كانت تبرّر أوّلاً ما للقوة الدينيّة من تعاون مع بلاط القاجار؛ وفي النهاية، وقع الاشتباك بين القوة الدينيّة والبلاط. والشاهد على

هذا الادعاء: قتل غريبايدوف، ومخالفة ملّا علي الكني لعقد «رويتر»، ونهضة التبغ وهو ذروة التحركات الدينيّة آنذاك، حيث اتضح نزوع أو إذعان البلاط لاستعمار الغرب.

القوة الدينيّة إبان عهد القاجار، كانت في ذروة اقتدارها السياسي، وكانت تهدف من وراء تشديد هجماتها ضدّ الاستبداد الذي كان محلّ نفوذ المتنوّرين، مثل الميرزا حسين خان سبهسالار؛ وقاعدة لتمرير سياسات الروس والإنكليز، تهدف إلى مكافحة مشاكل، أكثرها كان ينشأ من القوى الأجنبية.

كانت القوة الدينيّة تسعى لإقامة أحكام الإسلام، ومراعاة العدالة الإسلاميّة، والتقليل من قدرة الملك، بل في موارد أخرى كانت تطالب بإسقاط الملك، والنظام الاستبدادي لصالح الحكومة الدينيّة. أوّل مرة اعتصم فيها علماء طهران عند ضريح السيّد عبد العظيم الحسني، حيث ختموا اعتصامهم بوعدٍ أخذوه لعزل عين الدولة، وإقرار بيوت العدالة. وبعدما امتنع عين الدولة عن تأسيس بيت العدالة، اجتمع الناس اعتراضاً في المسجد؛ وخلال اشتباك قتل عدة أشخاص؛ بعد ذلك قرر العلماء الهجرة إلى قم، وذلك ما يسمّى بـ «الهجرة الكبرى».

ولا شك في أنّ بُعد الحركة الشعبيّ، والذي تبلور على نطاق واسع في مدن إيران، تم تأمينه من قبل العلماء، وهم كانوا في مركز القوة الدينيّة. والدور الذي أدته برقيّات مراجع النجف في التعبئة الشعبيّة لحركة الدستور كان لافتا، بحيث أطلقت على هذه الحركة بلحاظ وسائل الاتصال العامة، تسمية «ثورة البرقية». آية الله المحقّق الخراساني من مراجع التقليد من الدرجة الأولى، كان في الصف الأمامي لهذه الحركة، وكذلك بقية مراجع وكبار النجف؛ مثل آية الله المازندراني، وآية الله النائيني من رفاقه في هذا الدرب. وكما هو

معروف، فإنّ آية الله النائيني عطّل حوزة تدريسه في النجف لأكثر من عشر سنين، وخصص جميع وقته لمسائل إيران الاجتماعيّة. وفي طهران أيضاً، كان عالم الدين القوي الشيخ فضل الله النوري وآخرون في عداد قادة الحركة.

وقد أفادت القوة الدينيّة، بحضور المرجعيّة وأحكامها الدينيّة لتحقيق بيوت العدل، من كلّ الإمكانات والأدوات التي كانت استخدمتها في نهضة التبغ. وكان لزامها أيضاً مواكبة الناس بنحو واسع؛ لكن الانتفاضة هذه خلافاً لنهضة التبغ، وعلى الرغم من انتصارها الأوّلي، طالت فترة ولم تصل أيضاً إلى النتيجة المرجوّة؛ ودليل هذا الأمر هو دخول المتنوّرين هذه النهضة، وفرض توجّهاتهم عليها. ومن المهم القول إنه بالهجرة الكبرى فقدت طهران استقرارها وطمأنينتها. وتزامناً مع ذلك، فتحت سفارة إنكلترا أبوابها بوجه مخالفي الدولة للاعتصام. واجتمع في السفارة ولمدة شهر مختلف الأصناف والفئات، واستفاد المتنورون من هذه الفرصة وطرحوا لفظ «كنستيتوسيون» التي تعني الدستور أو القانون، وثم لفظ «المشروطة»، هدفاً للنهضة.

وقد طالب المعتصمون في رسالة كتبوها أي تقويم؟ إلى الملك في الأيام الأولى ـ 27 جمادى الأولى من عام 1324 ـ طالبوا ببيت العدالة الذي يطبَّق فيه القانون المحمّدي أو الأحمدي؛ وكان تنفيذ هذا الطلب يضمن حضوراً للدين أكثر جدّية في ساحة السياسة. ومما تضمنته تلك الرسالة:

«... مطلب الرعايا وهم نواميس الملك وعياله، إقامة مجلس معدلة يحوي تطبيق أحكام القانون المحمدي (ص) ويشمل حفظ نفوس وأموال وأعراض ودماء المسلمين وآمن أولياء محمد وآل محمد (ص) الذي تطبيقه إقامة للأحكام المحمدية ومرسومات الملك

مما جميعه مأخوذ عن القانون الأحمدي. ليكن العارفون بطريقة الشرع الأحمدي وأمناء الملك ممّن في السلامة والصدق علي بن يقطين الوقت والعقلاء رفيعو المقام الذين جميعاً مناصرو الدولة، محمديو المذهب وعلويو المشرب وطلاب الله كي ينفذوا الأحكام النازلة عن ساحة الربوبيّة والأحكام الواردة في القرآن وهو جميعاً فلذة كبد رسول الله (ص) مما أريق دم المظلوم أبي عبد الله الحسين (ع) إبقاءً عليه...»[1].

لقد تحدث المعتصمون أوّلاً عن الشرع الـ «أحمدي» و«السنّة المحمّديّة»؛ ولكن تدريجياً، وبتأثير من روح التنوير الفكري تبدّلت الطلبات، وأُضيفت إليها مضامين الثقافة الغربيّة. لم يكن للعلماء وطلبة العلوم الدينية أيّ إشراف على السفارة، ولم يكن بوسعهم التدخّل في هذا الخصوص؛ لذلك تحولت السفارة إلى محل لترويج الثقافة الحديثة ومفاهيمها، ولم يقتصر التدخّل في ذلك على المتنوّرين وحدهم، بل اشترك فيه أيضاً القائم بأعمال السفارة وزوجته[2].

لم يكن إطلاقاً بمقدور المتنورين التعبئة الجماهيرية من دون حضور المرجعية الشيعيّة، ومن دون رفع شعارات دينيّة؛ لكن نظراً لنفوذهم في البلاط لم يكونوا بحاجة إلى تحرك شعبيّ لكي ينالوا ما يطلبون، إذ كلّ ما يريدونه كان يؤمّن بدعم من سفارات الدول

---

(1) الكرماني، ناظم الإسلام، **تاريخ بيدارى ايرانيان** (= تاريخ، يقظة الإيرانيين)، باهتمام: علي أكبر سعيدي سيرجانى، انتشارات آكاه، الطبعة الثالثة، 1988م، ج 3، ص 512 ـ 513.

(2) انظر: جعفريان، رسول، **بررسى وتحقيق جنبش مشروطيت ايران** (= بحث ودراسة للحركة الدستورية في ايران)، انتشارات طوس، قم، 1970م، ص 270.

الأجنبية؛ لكن التحرك الشعبيّ فرض عليهم وحتى على سفارات الدول الأجنبيّة المواكبة. في المقابل، اغتنمت القوى الدينيّة في ذروة الاشتباك مع الاستبداد، ومن دون الالتفات إلى أهداف المتنوّرين، ولعدم الانتباه إلى الفارق والامتياز الجوهري بين المثل الدينيّة، والتنوير الفكري الغربي، اغتنمت هذا التواكب، ومرّت عليه بصمت؛ وأحياناً أيضاً برّرت وفسّرت شعاراتهم، وأغراضهم السياسيّة في إطار نظرتهم الإسلاميّة؛ وهذه التخريجات التي كانت تُقدّم غفلة عن حقيقة أفكار التنوير الفكري، كان لها دور أساس في إخفاء وجه المتنورين الحقيقي على المعتقدين بالدين؛ ونتيجة لذلك أوجد فرصة مناسبة للتوسّع والتمدّد التدريجي لأفكار التنوير لدى المجموعات المتذبذبة.

إنّ سفير الإنكليز والمتنورين، والذين أصروا على حذف كلمة «الإسلامي» من تسمية مجلس الشورى، ووضع كلمة «الوطني» بدلاً منها، كذلك كانوا مصرّين على الهويّة اللّادينيّة لما يبتغون. ونظراً لموقعهم الاجتماعي تقدم المتنوّرون إلى الصف الأمامي في التعرف على الغرب، وكانوا يستشعرون ما يميزهم ـ إذ كانوا متأثريّن بالغرب ـ عن العلماء والقادة الدينيين؛ بعضهم مثل ملكم خان، أو مستشار الدولة، كانوا يتهيّبون إبراز هذا التمايز، وسعوا إلى عرض الأفكار العلمانية في ثوب الدين؛ وكان البعض أيضاً مثل آخوند زاده يحكمون بالفشل على هذا المسعى. أما بقيّة الفئات الاجتماعيّة ومن ذلك علماء الدين، فقد كانوا في الأكثر يتعرفون على الغرب من خلال المتنورين؛ هؤلاء ومن دون وقوف تام على هويّة المتنورين، كانوا يعزون كثيراً من تحركات البلاط التي كانت تحصل بتأثير ونفوذ أفكار المتنوِّرين، إلى استبداد شخص الملك، معتبرين أنّ حلّ كلّ تلك المشاكل هو لجم ذلك. واغتناماً منهم لمواكبة المتنوِّرين في مناهضة البلاط، كانوا يبرّرون شعاراتهم وتوجّهاتهم دينياً، وهكذا

تبلور تخريج دينيّ للتنوّر الفكري بموازاة تبرير للتنوير الفكري للدين.

والواقع أنّ تبرير الدين تَنوّيرياً كان من عمل المُتَنوّرين، الذين فسّروا الآيات القرآنيّة والمفاهيم الدينيّة، وحمّلوها معاني توافق مقاصدهم؛ كالحريّة بمفهومها الدينيّ، والأخوّة الإسلاميّة، وتساوي الجميع أمام الشريعة الإلٰهيّة؛ وهي مفاهيم دينيّة جعلوها تعادل شعارات الماسونيّة الثلاثة؛ أي الحرّية، الأخوّة، والمساواة. كما يجعلون آية الشورى، وأمثالها دليلاً على كون الشعب مصدراً للحق؛ لكن التخريج الديني لأفكار التنوير كان من عمل العلماء الذين يستمعون إلى أقاويل المتنوّرين بحسن الظن وتسامح، ويخرّجون عباراتهم ويفسّرونها بالمفاهيم الدينيّة.

ونشير هنا إلى أنّ قادة «المشروطة» الدينّيين، وبعد عودتهم منتصرين من قم، في تواجههم مع المصطلحات والشعارات الجديدة، ممّا كان تم بثّه بين الناس في تلك الفترة وسرى أيضاً إلى المدن الأخرى، قاموا بتخريجها دينياً. واعتبروا «المشروطة»، التقييد والإشراط ذاته للاستبداد بالضوابط والأحكام الشرعيّة، وكذلك ألّفوا ما يُبيّن الوجه الشرعي للدفاع عن المشروطة؛ وكل هذه المساعي تدور حول: ضرورة ووجوب السيطرة على الظلم.

ولعلّ أبرز نتاج في هذا المقطع الزمني، كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» الذي صدر عن حوزة النجف العلميّة للمحقّق النائيني رحمه الله. والدليل الأساس الذي يبرزه الميرزا النائيني في هذا الأمر دفاعاً عن المشروطة، ضرورة الحدّ من الظلم بالقدر الميسور؛ بمعنى أننا إذا لم نتمكّن من تحقيق الحكومة الإلٰهيّة كما ينبغي وكما هي، فلا مبرّر لعدم تحديد سلطة الملك، قدر الإمكان؛ بل نحن مكلّفون بتحقيق العدالة قدر الوسع.

ويمكن اعتبار نضال القوة الدينيّة في هذا المقطع من تاريخ

المشروطة، لتحديد الاستبداد، وما أنجزته، ونظراً لما لها من قاعدة شعبيّة من تعبئة في مختلف المدن، يمكن اعتبارها من أبرز مقاطع كفاح القوة الدينيّة طوال تاريخ حياتها الاجتماعيّة. لكن القضيّة التي أغفلوها، هي عدم رضا المتنورين بهذا القدر من المبادرة لتقديم تفسير وتخريج للمشروطة. رضا المتنورين ـ كما شوهد في مستقبل ليس بذاك البعيد ـ ما كان ليُنَال إلّا بإلغاء الأحكام الإلٰهيّة، وتشكيل مجلس يقوم على غرار مجالس الإفرنج، على أن يتولَّوا وضع قوانينه على ضوابط بشريّة.

والواقع أنّ الذين وضعوا مبررات دينيّة للتنوير الفكري؛ أغفلوا قضيّة أنّ مساعيهم لتبرير شعارات وتطلّعات متنوّري الفكر دينياً، لم تكن سوى تغطية لهم ليتغلغلوا بين القوة الدينيّة، وليبثوا الاضطراب الثقافيّ، والبلبلة الفكريّة اجتماعياً. في ذلك العهد، أي زمن بسط التلفيق، لم تنعدم تقعيدات العدو ـ الصديق فحسب، بل لم يبق سبيل لمعرفة النحن أيضاً، فبادر المتنورون في الظروف الفكريّة والثقافيّة هذه، وبالاستفادة من الغطاء المتوفّر، إلى إزاحة المنافسين أولاً، ثم بعد ذلك قتل الغافلين منهم.

3 ـ 2 مع الشيخ فضل الله النوري حتى المشنقة

أوّل رجال القوة الدينيّة الذين تنبهوا إلى الهويّة غير الدينيّة للتنوير، هو الشيخ فضل الله النوري الذي كان الأرفع في العلوم العقليّة والنقلية بين علماء طهران. فبعدما شاهد ترجمة دستور بلجيكا من قبل جماعة من المتنورين، منهم تقي زاده ومشير الدولة، وبعدما وقف على فكرهم في ما كان يقام من مجالس لتدوين ملحق الدستور، سعى عبر طرح لافتة «المشروطة المشروعة» لتحديد المشروطة، وقد باتت شعاراً عاماً، بإطار الشرع؛ وبجهوده هو

أُضيف في ملحق الدستور على الرغم من كلّ المعارضات، المبدأ التالي:

يجب في أي عصر من الأعصار أن لا تتعارض مواد الدستور القانونية مع قواعد الإسلام المقدّسة وقوانين خير الأنام (ص) ـ الموضوعة ومن الواضح أنّ تشخيص مخالفة القوانين الموضوعة للقواعد الإسلاميّة يقع على عاتق العلماء الأعلام ـ دام الله بركات وجودهم ـ كما كان وما زال، لهذا يقرر رسمياً هيئة في كلّ عصر من الأعصار لا تقل عن خمسة أشخاص من مجتهدين وفقهاء متديّنين ممّن لهم اطلاع على مقتضيات الزمان، وذلك بأن يقدّم العلماء الأعلام وحجج الإسلام مراجع تقليد الشيعة، أسماءَ عشرين فرداً من العلماء، ممّن فيهم الصفات المذكورة، إلى مجلس الشورى الوطني. خمسة منهم أو أكثر بمقتضى العصر يعتبرهم أعضاء مجلس الشورى الوطني بالاتفاق أو بحكم القرعة، أعضاء كي يذاكروا بدقة ما يعنون في المجلسيين من مواد فيه؛ وأي من تلك المواد المعنونة كان له تعارض مع قواعد الإسلام المقدّسة فليطرحوه ويرفضوه كي لا تتّصف بعنوان القانونية، وسيكون رأي هيئة العلماء هذه مطاعاً ومتبعاً في هذا الباب، وهذه المادّة لا تقبل التغيير إلى ظهور حجة العصر (عج)»[1].

والواقع أنّ صمود الشيخ فضل الله النوري على شعار المشروطة المشروعة، دفع بالمتنوّرين إلى الاصطفاف بوجهه. ويقول ضياء الدين دَرِي بشأن سبب مواجهة الشيخ مع أنصار المشروطة وعداوتهم له:

---

(1) تركمان، محمد، **مجموعه أي از رسائل، اعلاميه ها، مكتوبات، و.. روزنامه شيخ فضل الله نورى**، مؤسّسة خدمات فرهنكي رسا، طهران، 1983م، ج 1، ص 377 ـ 378.

«تقدّمت أُريد معرفة سبب موافقة حضرتكم أوّلاً مع المشروطة والداعي لهذه المخالفة ثانوياً، رأيت أنّ هذا الرجل المحترم، اجتمع الدمع في عينيه وقال: أنا والله لا خلاف لي مع المشروطة، أخالف الأفراد غير المتدينيين والفرقة الضالة والمضلة الذين يريدون الإضرار بالإسلام، لابد من أنكم قرأتم الصحف وتقرأون، كيف يوجهون الإهانات إلى الأنبياء والأولياء ويتكلّمون بالكفريات، أنا سمعت هذه الأقوال ذاتها في لجان المجلس من البعض، خوفاً من أن يضعوا مستقبلاً قوانين تخالف شريعة الإسلام، أردت التجنيب عن ذلك؛ لهذا كتبت تلك اللائحة كلّ العداوات نبعث عن تلك اللائحة»[1].

ويقول الشيخ فضل الله في موضع آخر:

«أيها الناس، أنا لا أنكر إطلاقاً مجلس الشورى الوطني؛ بل إني أعتبر أنني تدخّلت في تأسيس هذا الأساس أكثر من أي شخص آخر؛ إذ إنّ العلماء الكبار ممّن يجاور العتبات العاليات وسائر البلدان لم يكن أي منهم مسايراً، والجميع أنا جعلتهم بإقامة الأدّلة والبراهين يسايرون؛ بإمكانكم الاستطلاع في هذا الأمر من الأعاظم أنفسهم. الآن أيضاً أنا ذاك الذي كنت، لم يتفق لي تغير في المقصد وتجدد في الرأي، أقول صراحة للجميع: إسمعوا وبلّغوا الغائبين أني أُريد ذلك مجلس الشورى الذي يريده عموم المسلمين؛ بمعنى أنّ عموم المسلمين يريدون مجلساً يقوم أساسه على الإسلام، ولا يضع قانوناً مخالفاً للقرآن وخلافاً للشريعة المحمديّة وخلاف المذهب المقدّس الجعفري، أنا أيضاً أُريد مجلساً كهذا؛ فأنا وعموم المسلمين على رأي واحد. الفارق بيننا وبين اللّادينيين الذين ينكرون الإسلاميّة وهم أعداء الدين الحنيف، هؤلاء يواجهونني ويواجهون

---

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 2، ص 324 ـ 325.

كافة المسلمين ويسعون جهدهم ليل نهار أن يشبهوا هذه الفقرة على المسلمين ولا يدعوهم ليلتفتوا أو يتنبهوا أني وإيّاهم جميعاً على رأي واحد ولا خلاف بيننا»[1].

يشير الشيخ فضل الله النوري في حديثه إلى قضيّة محاولات المتنوّرين إلى إخفاء هوّيتهم غير الدينيّة أو ضدّ الدينيّة، كما سعيهم إلى التغطي بقسم آخر من القوى الدينيّة، وأنّهم لم يتوفّروا بعد على الحجم اللّازم من الحساسية تجاه قوة المنافس.

وللتذكير، فإنّ الشيخ فضل الله النوري، وهو من السبّاقين إلى محاربة الاستبداد. كان في نهضة التبغ بوصفه ممثل الميرزا، يضطلع بالدور الأوّل في إيران؛ إضافة إلى ما أنجزه للحدّ من عمل المتنورين الفكر، مثل السعي للمصادقة على اللائحة الآنفة الذكر؛ فقد جهد كثيراً لنقل استشعاره، ولإيقاظ القادة الدينيين، وتوعيتهم إلى الخطر الماثل الذي يهدد أساس الإسلام. إنّه بترسيم حقيقة الشعارات التي كان يتم تقديمها في محافل الماسونيّة وببيان أخطارها، كان يأمل في وعي ومواكبة القوى الدينيّة؛ وقد ورد في مقاطع من الإعلان الذي نشر في الاعتصام عند ضريح السيّد عبد العظيم الحسني (في جمادى الثانية من عام 1324هـ)، راسماً صورة الوضع الماثل:

«ما إن ابتدأت محادثات المجلس وتم طرح العناوين حول مبدأ المشروطة وحدوده، ظهرت من أثناء ما كان من نطق ولوايح وجرائد، أمور لم يكن يتوقعها أحد، وغدت بما يفوق حد الوصف داعي استيحاش وحيرة الرؤساء الديّنيين وأئمة الجماعات وقاطبة

---

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 1، ص 245 ـ 246.

المقدّسين والمتدينين؛ من ذلك رأينا أنّه ورد في المرقوم السلطاني «مجلس الشورى الوطني الإسلامي» ضاع لفظ «الإسلامي» وذهب... قالوا في المجلس صراحة بحضور ألف شخص بل أكثر إنّهم لا يريدون المشروعة... سنحت جرائد ومنشورات ليلية، يشتمل أكثرها على سبّ العلماء الأعلام، والطعن في أحكام الإسلام، وأنّه يجب التصرّف في دين الشريعة وتغيير بعض فروعه، واستبدالها بالأحسن والأنسب وما وضع من قوانين بمقتضى ألف وثلاثمائة سنة سبقت، يجب تطبيقها جميعاً بأوضاع وأحوال مقتضيات العصر؛ من قبيل إباحة المسكرات وافتتاح مراكز البغاء و... وإن أفكار وأقوال الرسول المختار (ص) ـ والعياذ بالله ـ كانت عن تأثير أطعمة الأعراب؛ مثل حليب الإبل ولحومها.... وأن ثمة فلاسفة اليوم لدى الإفرنج أنفع للمسلمين من كثير من الأنبياء وأفهم وأخبر وأكبر... إن لم يكن هؤلاء الناس وحشيّين بربريّين، لم يقتلوا في عيد الأضحى هذا العدد من الغنم والبقر والإبل، وكانوا يبذلون ثمنها في بناء الجسور ومد الطرق وأن جميع الأمم على وجه الأرض يجب أن تتساوى حقوقها، يتكافأ المسلم والذمي ويتوالجوا ويزوجوهم بناتهم ويتزوجوا إليهم. (عاشت المساواة)».

«سوق الشام ذاك، طنبور التحيّة ذلك، وذاك اللعب بالنيران، ورود السفراء ذاك، تلك العاديات الخارجيّة ونعرات التقبل (هورا) وكل كتيبات اليعيش تلك، تعيش تعيش تعيش المساواة والأخوة، والتكافؤ؛ هلا كتبوا مرة: «عاشت الشريعة»، «عاش القرآن»، «عاش الإسلام»، حقيقة لتقرّ عين خاتم الأنبياء وليسرّ قلب خاتم الأوصياء»[1].

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 1، ص 262 ـ 264.

وورد في موضع آخر:

«فجأة لوحظ صدور صحف في عدد يفوق الثمانين ومنشورات ليلية وإعلانات من هنا وهناك، كلّها تحوي كلمات سخيفة وكفريّات منوّعة وألوان التهتكات...».

«... في صحيفة «صور اسرافيل» اتخذوا دين النبي (ص) لعباً، وفي صحيفة «الكوكب الدري» اعتبروا آباءهم وأجدادهم في العقيدة والأعمال السابقة بلهاً وحمقى و...».

«... ورد في منشور ليلي أنّ إمام الزمان (عج) إمام وهميٌّ... وقالت صحيفة «نداء الوطن» بضرورة مراكز البغايا وبيع الخمور لغرض مصارف التنظيمات البلدية، ومراكز التصليح وفي صحيفة «التنبيه» رسموا علماء المذهب الجعفري بصورة حيوانات، وفي صحيفة «زشت وزيبا» (= الحسن والقبيح) رسموا في صحيفتين صورتي النبي (ص) ومحمد علي شاه قائلين إنّ النبيّ مقنّن بلاد الحجاز، القرآن ويخالفون القرآن ويصرخون في كلّ مجمع عاشت الحرّية، والتكافؤ، والأخوّة؛ يا ويلكم أيها المسلمون إذ اعتبرتم قراءة هذه الصحف عامل رقيكم ووعيكم».

«من ذلك أنّهم ترجموا فصلاً من القوانين الأجنبيّة؛ مؤدّاه أنّ المطبوعات حرّة مطلقاً. وهذا القانون لا ينسجم مع شريعتنا واللوائح الحاوية للكفر وردّ وسبّ علماء الإسلام كلّها ممنوعة ومحرّمة في قانون القرآن. «اللّادينيون يريدون أن يكون الباب مفتوحاً كي يكون بالإمكان فعل هذه الأمور»[1].

في الحقيقة كانت مساعي وإرشادات الشيخ فضل الله النوري

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 1، ص 268.

موجّهة إلى المرجعية الشيعيّة. وعلى الرغم من أنّ قيادة النضال كانت في النجف ومحرومة من الحضور في الصف الأوّل للمواجهة والاطلاع المباشر على الظروف الاجتماعيّة؛ إلّا أنّها لم تكن في البدء من دون جدوى؛ وقد أورد آية الله الآخوند الخراساني وآية الله المازندراني في ما أبرقاه إلى الشيخ فضل الله ليبلغه إلى المجلس، ما يأتي:

«المادة الشريفة الأبديّة التي وفق الأخبار الواصلة قد أُدرجت في المكتوب الأساسي للنظام (= الدستور) وأناطوا قانونيّة المواد السياسيّة ونحوها من الشرعيّات بموافقه الشريعة المطهّرة، هي من أهم المواد اللّازمة والحافظة لإسلاميّة هذا الأساس. وبما أنّ زنادقة العصر بظنهم اغتنموا حرّية هذا العهد من أجل نشر الزندقة والإلحاد، وشوّهوا سمعة هذا الأساس القويم، يلزم إدراج مادة أبدية أخرى لرفع هؤلاء الزنادقة وإقامة الأحكام الإلٰهيّة ـ عزّ اسمه ـ عليهم، وعدم شيوع المنكرات كي تترتّب بعون الله النتيجة المرجّوة من المجلس المحترم وتيأس الفرقة الضالة ولا يترتب أيّ إشكال، إن شاء الله تعالى»[1].

وفي النهاية نجحت المساعي المحمومة التي قام بها المتنوِّرون ليل نهار، في تشويش أذهان القوة الدينيّة تجاه حوادث المشروطة، وفي تصدّيهم عن تشخيص ماهيّة وحقيقة التخاصم والنزاع؛ ونتيجة ذلك سُلبوا إمكان التحرّك المنسجم المناسب، ـ خلافاً لما مرّ في نهضة التبغ ـ ولا شكّ في أنّ الأرضيّة التي ساعدت على نجاح المتنوِّرين قد هيّأتها بعض المناخات الاجتماعيّة، وأبرزها ثلاثة:

(1) كسروي، أحمد، **تاريخ مشروطه ايران** (= تاريخ، الحركة الدستورية في ايران)، انتشارات امير الكبير، طهران، 1978م، ج 1، بخش دوم، ص 411 ـ 412.

الأوّل: جدّة تيار التنوير في مجتمع إيران، وانحصاره في شريحة خاصة من النُخَب ورجال السياسة، وهو ما يعني بالنتيجة عدم اطّلاع القادة الدينيين على ماضي مرتكزات هذا التيار.

الثاني: استقرار المرجعيّة الشيعيّة خارج إيران ـ النجف الأشرف ـ وبُعدها عن ساحة النزاع الأصليّة، ما أدّى إلى عدم اطّلاعهم الكامل على هويّة القوة المنافسة.

الثالث: كان تصوير القوة الدينيّة والمرجعيّة الشيعيّة لطرفَيْ النزاع يتحدّد على الأكثر في المواجهة التاريخيّة للدين والمذهب مع الاستبداد المتعارف، إنّهم كانوا يرون أنّ بلاط القاجار يواجه الذين لجأوا من ظلم البلاط إلى الإسلام، وأغفلوا حقيقة أنّ بنية الاستبداد السابقة قد تعرّضت للتزلزل، ولم يعد الملك طرفاً فاعلاً في منافسة القوة الدينيّة والقوة الحديثة.

كان الشيخ فضل الله النوري يحسن إدراك ضعف وعجز الاستبداد السابق مقابل قوّة المذهب اجتماعياً، كما الأخطار التي تواجه الدين والمذهب من قبل متنوّري الفكر. وكان يرى البلاط الذي يحدّد ببيوت العدل وإقامة أحكام الدين، أقلّ خطورة من حكومة تقوم على دعم القوى الأجنبية، تتخذ محاربة الدين استراتيجية معلنةً لها. أما المتنوِّرون فكانوا يعتبرون موقفه هذا، الذي لم يكن للدفاع عن الظلم بل لمواجهتهم، دعماً للاستبداد، أو هكذا كانوا يوهمون. وكان هو منتبهاً لهذه التهمة فقال دفعاً لذلك: «**علماء الإسلام مكلّفون بإقامة العدالة ومنع الظلم، فكيف أُعارض العدالة وأُشيع الظلم**»[1].

---

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 2، ص 325.

وبالاستفادة من المناخات الاجتماعيّة الآنفة، كان يصنّفون مواجهة الشيخ فضل الله لهم في دائرة دعم الاستبداد. وسياستهم هذه، التي كانت تتابع عن وعي أو غير وعي، أوجدت تأثيراً لدى قسم من القوة الدينيّة، وبذلك منعت الموقف الموحد للمرجعيّة الشيعيّة.

ولعلّ الحادثة المؤلمة التي وقعت للشيخ فضل الله، هي اقتران كفاحه ضدّ المتنوِّرين بالنزاع الذي كان محتدماً بين الاستبداد ومتنوّري الفكر. والحال أنّ الاستبداد القاجاري كان أضعف من أن يقاوم قوة المُتَنوّرين. وكانت المعركة الحقيقيّة بينهم وبين القوة الدينيّة. واقعاً؛ مُتَنوّرو الفكر وبالاستفادة الذكية من هذا الاقتران كانوا ينسبون نزاع الشيخ فضل الله معهم إلى تأييده الاستبداد، بل وكان أغلبهم يصدّقون ذلك؛ ذلك أنّهم لم يكونوا ليتمكّنوا من التميز بين الاستبداد وبين القوة الدينيّة، التي لم تتخذ بعد هيئة التنوير كما لم تخرّج بعد من يوصف به. برأي هؤلاء كلّ ما لا يصطبغ بلون الغرب، أو كان يقاوم هجمة النماذج الغربيّة، كان استبداداً. والحرّية كانت ذات ما يشاهد في «ولاية الحرّية» بتعبير الميرزا صالح الشيرازي.

ويدلّل التاريخ على أنّ الشيخ فضل الله النوري كان قد شخّص ساحة التناحر والقوى المتخاصمة فيها، أفضل من بقيّة القادة الدينيين، وحتى أفضل من أغلب الذين استقطبوا في مختلف أطياف تيار التنوير الفكري.

ما كان يراه الآخرون في المرآة بشأن مستقبل إيران، كان هو يتحسّسه بشكل مباشر أيسر من ذلك. وأولئك الذين كانوا في خضمّ المشروطة لم يميّزوا ما يحمله المتنورون من أفكار، وفسّروا عمله

على أنّه مماشاة لاستبداد القاجار، وتركوه وحيداً في مواجهة الخصم الأصلي؛ وبعده، أصبحوا هم أيضاً في مقابل العدو ذاته الذي عزم على إزهاق أرواحهم هذه المرة، ليصرعهم منفردين، أو يهمّشهم، أو يضطرهم في مستقبل ليس بذاك البعيد، إلى مماشاة قوة سفاكة لم تكن ترضى إلّا بزوال اسم الدين وذكره.

إنّ الظروف المعقّدة التي عاشها المجتمع الإيراني في مواجهته مع الغرب، كانت قد سلبت القوة الدينيّة القدرة على التعرّف على الصديق والعدو، وأفقدتها الأرضيّة الصحيحة لتمييز التموقع. وكانت القدرة العظيمة لهذه القوة تُهدر في التفرّق، وأحياناً في المواجهة بين القادة الدينيين، ممّن كانوا يرون السيطرة على الاستبداد وتحديده هو مهمتهم الشرعية.

ولا شكّ في أنّ اهتمام وتركيز القادة الدينيين على الاستبداد التاريخي للأرستقراطية الفاسدة العابثة، كان يبعد بعضهم عن انحرافات مستجدّة كانت تحدث؛ بحيث كانوا يرون ولأجل مواجهة الاستبداد، ضرورة مواكبة التنوير. هؤلاء كانوا يغفلون حقيقة أنّ كثيراً من مفاسد عقود الاستبداد نشأت بالشراكة بين دعاة التنوير وبين أركان البلاط.

الشيخ فضل الله النوري في ظروف كهذه، وباختياره الشهادة عن وعي، استخدم وجوده كآخر أداة لفضح صورة القوة الجديدة وسيرتها. أُخِذ في يوم 13 رجب عام 1327هـ إلى المشنقة، وهناك خاطب الناس بشهادة الله قائلاً:

«اللّهم اشهد، أنّ ما كان عليّ أن أقوله لهؤلاء الناس، قد قلته؛ اللهم اشهد أنّي في هذه اللحظة الأخيرة أقول أيضاً للناس إنّ

مؤسّسي هذا الأساس اللّادينيون الذين خدعوا الناس، هذا الأساس خلاف الإسلام... محاكمتي أنا وأنتم أيها الناس لتبق بمحضر النبيّ الأكرم محمد بن عبد الله (ص)»[1].

وحين رفع يوسف خان الأرمني العمامة عن رأس الشيخ النوري وقذفها نحو الناس، قال الشيخ: «**عن رأسي رفعوا هذه العمامة، سيرفعونها عن رؤوس الجميع**»[2].

في هذا السياق، يكتب آل أحمد في عبارته البليغة حول صعود الشيخ إلى المشنقة:

«**أنا أعتبر جسد ذلك الجليل على المشنقة مثل علم نصب على سطح هذا البلد علامة على استيلاء التغرّب بعد مائتي سنة من الصراع**»[3].

بعد إعدام الشيخ فضل الله، ابتدأ المتنوِّرون مناحرتهم المباشرة لإزاحة قسم آخر من القوة الدينيّة، ممن كانوا حتى الآن يتستّرون بهم تحت ذريعة مقاومة الاستبداد، وهم كانوا يعرفون جيداً أنّ هذا الفريق أيضاً لم يكن ليحتمل متمنياتهم.

4 ـ 2 من ثورة الدستور حتى انقلاب 1921م

لا بدّ من التوضيح أنّ عالَمِيْ الدين البارزين السيّد عبد الله البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي، لم يكونا من أعضاء المجلس، ولكنهما كانا يحضران فيه. وقد كسر ممثلو المجلس ولأول مرّة حرمة عالَمِيْ الدين هذين لدى طرح تأسيس العدليّة، وإلغاء القضاء الشرعي

---

(1) تركمان، مصدر سابق، ج 2، ص 299.

(2) تركمان، مصدر سابق.

(3) آل أحمد، جلال، **غرب زدگي** (= التغرّب)، ص 78.

من النظام القضائي. وممّن كانوا يصرّون على ذلك: رئيس المجلس، ومستشار الدولة، وكذلك تقي زادة ووثوق الدولة.

ومن البديهي أنّ رجال الدين، وبناءً على الفقه الإمامي، لم يكن بوسعهم إطلاقاً الإذعان للمصادقة على أصول كهذه، تجافي مسلّمات الفقه الإسلامي.

ولقد كانت مقاومة السيّد عبد الله البهبهاني للتحركات الحادة لهذه المجموعة من المتنوِّرين، الذين كانوا يشكّلون حزب «العاميّون الديمقراطي»، أدّت إلى اغتياله في سنة 1328هـ؛ أي بعد سنة واحدة من إعدام الشيخ فضل الله. أما السيّد محمد الطباطبائي فقد هُمّش سياسيّاً بعد هذه القضيّة. ومما لا شكّ فيه أنّ إعدام الشيخ فضل الله النوري وما تلاه من حوادث، قد لفت أنظار النجف إلى رجال الدين ـ مثل آية الله السيّد كاظم اليزدي ـ الذين كانوا يتوجّسون من حركات المتنوِّرين الفكر الإلحاديّة، ويدعمون الشيخ فضل الله النوري وأيضاً ذلك القسم من المرجعية ورجال الدين، مثل الآخوند الخراساني والميرزا النائيني، الذين كانوا حتى آخر لحظة يبررون المشروطة دينياً، ويتردّدون في السبيل الذي سلكوه.

وجاء إنذار روسيا النهائي لدولة إيران عام 1329هـ، وإدخال قواتها في المناطق الشمالية، ليوحّد المرجعية الشيعيّة بوصفها القيادة السياسيّة للقوة الدينيّة في وجه الروس، بغضِّ النظر عمّا وقع في المشروطة من حوادث، وعلى الرغم من اختلافاتهم في تقييم المشروطة: ويومها عزم الآخوند الخراساني وهو في رأس هذه الحركة، على الهجرة إلى إيران.

ولا ريب في أنّ حضور المرجعيّة الشيعيّة في طهران، مضافاً إلى ما كان يحدثه من تحرك عسكري شامل بوجه دولة روسيا، كان يشكل خطراً على الموقع الذي احتلّه المتنوِّرون بعد المشروطة؛

ولكن، أُزيل هذا الخطر باستشهاد الآخوند الخراساني عندما كان عازماً على التوجّه إلى إيران، وذلك في صبيحة اليوم الذي كانت حوزة النجف العلميّة تنوي فيه مواكبته.

وبوفاة الآخوند الخراساني، عدلت المرجعيّة الشيعيّة عن فكرة الهجرة إلى طهران، وبذلك أُزيل آخر مانع بوجه المتنورين بعد إعدام الشيخ فضل الله. وورث هؤلاء خلال المشروطة الاستبداد السابق، ورجال الدين الذين وحتى اللحظات الأخيرة، كانوا عبر أحكامهم وفتاواهم وبتبرير المشروطة دينياً، داعمين لها. وبعد مواجهتهم الواقع المستجدّ انفصلوا وساروا على طريق آخر. فالميرزا النائيني ألقى نسخ كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» في دجلة، وامتنع حتى عن لقاء رفاق نضاله إبان المشروطة.

ومما ذكر بشأن أرضيّة ظهور المشروطة والقوى المشتبكة فيها، ظهرت أمور غيّرت شكل الاستبداد المتعارف عليه، والذي كان يستند إلى علاقات البلاط القبليّة والأرستقراطية، وبعبارة أخرى كانت منعطفاً في هذا التغيّر، فهي من دون شك ثورة.

وما كان يجتهد من قوى لهدم البنية الاجتماعيّة السابقة، هما القوتان الدينيّة، والتنوير التي خلفت القوة السابقة سياسياً، وكقدرة اجتماعيّة. إذاً فالنظام الاجتماعي الجديد الذي كان يُتوقّع، إنما هو نظام يتطابق مع مثاليّات المتنوِّرين المتغرّبين. وهؤلاء الذين كان لهم اطلاع على أبعاد ثقافة الغرب، تعليماته وتقدم في المحافل، ولو بشكل سطحي دون الدخول في العمق، لم يكونوا ليؤدوا في تحركهم نحو الغرب إلّا إلى أكثر أوجه ثقافة، وسياسة واقتصاد الغرب انحطاطاً، أي ذلك الذي يختص بالمستعمرات.

إنّ ثقافة، وسياسة، واقتصاد البلدان التي تم استعمارها لا يمكن مطلقاً درسه في إطار القدرات الداخليّة؛ بل هو تابع مباشرة

للحركات السياسيّة والاقتصاديّة للدول الاستعمارية من هنا كانت الحوادث السياسيّة عُقَيب المشروطة ذات صلة مباشرة بالموقع العالمي للاستعمار الإنكليزي، ووضع روسيا، جار إيران الشمالي وأيضاً موقع الدول الغربيّة بشكل عام بعد الحرب العالميّة الأولى.

وقد تمكّنت إنكلترا بكياستها ودقتها في دعم المشروطة، من الحصول على النفوذ الأكبر بين المتنوِّرين، مقارنة بالدولة المنافسة لها؛ مع ذلك كان لضعف قوتها مقارنة بمنافسيها الأوروبيين وأيضاً روسيا، الدور الحاسم في كيفيّة حضورها في الدول التي كان لها نفوذ فيها، خاصة إيران؛ فإنّ نفوذ ألمانيا عبر الدولة العثمانيّة في الحرب العالميّة الأولى لدى بعض المتنوِّرين، ممّن ذاق سم سياسة الروس والإنكليز، وكذلك موقع روسيا كمنافس خارجيّ، وأيضاً قدرة القوة الدينيّة بوصفها عاملاً داخلياً متّصلاً بإيران؛ كانت من الموانع الأساسيّة لسلطة إنكلترا السياسيّة في إيران. وفي العقدين الأوّلين بعد المشروطة، ولمواجهة هذه الموانع، بادرت إنكلترا إلى بسط اقتدارها وإزالة منافسيها من المشهد الاجتماعي.

الورقة الرابحة لدولة روسيا، كانت قدرتها العسكرية بجوار إيران؛ وهذه القدرة واجهت تزلزلاً بفعل اللّااستقرار والأزمات الاجتماعيّة داخل روسيا، والذي دام من بعد العام 1905م حتى الحرب العالميّة الأولى (1914)، وبعدها حتى ثورة اكتوبر (1917)؛ بحيث إنّها لم تكن قادرة على إرسال قوات إلى إيران.

بعد مجريات المشروطة، فقدت القوة الدينيّة أيضاً موقعها الأرفع بين رجال سياسة إيران، ومرجعيّة الشيعة التي كانت في النجف، نظراً لما رأته من أنّ ثمرة التعبئات الشعبيّة إبّان المشروطة خدمت أهداف السياسيين اللّادينيين. وعلى الرغم من القوة الشعبيّة العظيمة

التي لا تزال لها، لم تقدم باحتياطها المدروس على إحداث موجة جديدة مما لم يكن لها التنبّؤ بمآله والتحكّم بشأنه.

وبغياب المرجعيّة الشيعيّة عن قيادة القوة الدينيّة سياسياً، ظهرت تحرّكات المجتمع الدينيّة في عرض حركات المتنوّرين المتمثلة بمختلف الأقطاب السياسيّة، أو العسكريّة، ولم تكن بمستوى التحرّكات الشاملة في صدر المشروطة. من بين هذه الحركات، حركة السيد مدرّس السياسيّة في طهران، وحركة الميرزا كوجك خان العسكرّية في شمال إيران، ونضال التنكستانيين في الجنوب. وتشترك هذه الحركات في وجهها المناهض للاستعمار.

حضور السيّد حسن المدرس في مشهد التناحر البرلماني، ومقاومته مختلف سياسات عملاء الدول الأجنبية أو المتنوّرين الفاقدين لوجهة سياسيّة ثابتة؛ يظهر قدرته السياسيّة العجيبة على الاستفادة من الأجنحة الماثلة في وجه أخطر جناحٍ كان يسعى لتحكيم سياسات دولة إنكلترا المطلقة.

ونظراً للظروف المهيّأة لتثبيت موقعها، وبعد تحطيم قدرة القاجار المركزية، وإضعافها تماماً ومن دون أن تحسب لها حساباً، وقعت إنكلترا في عام 1907م، عقداً مع روسيا بشأن تقسيم إيران إلى منطقتي نفوذ؛ وفي عام 1915م أُلغيت أيضاً في عقد آخر المنطقة المحدودة المحايدة، وأضحت إيران منطقتين مختلّتين، وتحت استيلاء القازاق الروس، وعسكر جنوب إنگلترا.

بعد الحرب العالميّة الأولى والثورة البلشفية عام 1917، انشغل الاتحاد السوفياتي بشؤونه الداخليّة، بينما استغلّت إنكلترا الفرصة المتاحة، وسعت عن طريق عقد 1919 المعروف بعقد «وثوق الدولة»، إلى فرض وصاية رسمية لها على إيران.

وتذكّر أقوال وثوق الدولة في تبرير عقد 1919 بأقوال سلفه ملكم خان، بشأن ضرورة تسليم إيران إلى إنكلترا. ومفاد هذا العقد هو أنّ مؤتمر السلام في باريس امتنع عن قبول ممثلي إيران، من أجل تحديد خسائر الحرب العالميّة الأولى، وذكروا أنّها وفقاً لهذا العقد فإن إيران لا تعدّ دولة مستقلة. ولذا لم يكن بمقدور ذوي الرتب الإيرانيين الارتقاء في جيش إيران أعلى من رتبة نقيب. وقد أدّت هذه القضيّة إلى انتحار أحد ذوي هذه الرتب.

وإذا كان انعزال المرجعيّة الشيعيّة قد أوقف التحرك الفاعل والواسع النطاق لقوى إيران الدينيّة؛ لكن الحضور المقتدر لهذه القوى كان ما زال مستمراً. وقد أثار عقد 1919م حفيظتها أكثر من القوى الأخرى.

ويجدر القول إنّ نفوذ الأفكار الدينيّة ـ مما كان يطعن في شرعيّة تدخّل الأجنبي ـ في مكوّنات المجتمع على اختلافها، ومن ذلك في شريحة واسعة من أولئك الذين كانوا في الظروف الثقافيّة الجديدة يقدّمون خدمات للمتنوِّرين، وكذلك صمود وثبات السيد مدرّس الذي كان يستفيد من كلّ القواعد السياسيّة المتوفّرة لمواجهة سلطة الإنكليز، كلّ ذلك كان من العوامل الدينيّة المذهبيّة التي لم تكن فقط لتمنع سلطة إنكلترا التامة على سياسة واقتصاد إيران، بل وتردع أيضاً الروس عن بسط قدرتهم.

ونظراً لتعريضه علناً استقلال إيران السياسيّ للخطر، أثار عقد 1919م توجّس المرجعية الشيعيّة بنحو أشد مما وقع في مواجهة الإنذار النهائي الروسي عام 1911، وبذلك حرّك الطاقة الكامنة للقوة الدينيّة، وبمستوى واسع ومديد.

وكانت معارضة هذا العقد دافعاً جديداً للقوة الدينيّة كي تعود

إلى ساحة النضال الشامل مرة أخرى، بعد عقد من الركود النسبي على مستوى المرجعية.

واجتماع علماء النجف في الكاظمية الذي كان يهدف إلى منع الملك من تطبيق العقد، والمعارضة الشديدة من قبل السيّد حسن المدرس وبقيّة علماء إيران، كل ذلك دفع بالشعب إلى الاعتراض الشامل تحت شعار «الموت لوثوق الدولة»، وهذا الأمر نبه إنكلترا إلى خطر الإصرار على تنفيذ هذا العقد؛ وخاصة أنّها ـ وفي الزمان نفسه ـ تواجه عواقب وجودها المباشر في العراق، الذي واجه معارضة علماء الشيعة جميعاً وحكمهم بالجهاد، وأدى في الختام إلى اندلاع ثورة العشرين؛ كما تحسست براعم مقاومة الناس في «نهضة الغاب» مما كان منبثقاً من ثقافتهم الإسلاميّة؛ وكان جسدها لا يزال يعاني آلام الجراح التي أصابها بها جنود الإسلام في المقاومة الباسلة لسكان تنكستان، وكلّ هذا أجبر الدولة الإنكليزية على إعادة البحث في تعليق عقد 1919م بما يكفل لها مصالحها، ولا يثير القوة الدينيّة التي كانت تنحو منحى استقلال مجتمع إيران الشيعي، وكذلك لكي لا يثير القوى المنافسة الخارجيّة، خاصة روسيا السوفياتية.

الخلاصة

مع بروز تيار التنوير، تواجهت في مجتمع إيران ثلاث قوى، تتشكّل وحدتها وانسجامها تأسيساً على ثلاثة أنواع من المعارف.

ولا شكّ في أنّ العوامل التي كانت تستقطب عناصر البلاط، وساسة الحكومة وتشدّها باتّجاه الغرب، سوف تؤدي إلى موت وزوال الاستبداد السابق، بل وتعجّل فيه إلى حد عدم إتاحة الفرصة لرثائه.

وقد تسرّع المتنوِّرون في تمنّي اللحاق بالغرب، بعدما استولى على فكرهم أكثر أبعاده سطحيةً وهم ولأجل التغلب على التوتّرات الناتجة من انعدام الفكر، لجأوا إلى أسلوب القهر؛ ولهذا خطت حاكميتهم ليس فقط في إيران، بل في دول العالم الثالث نحو استبداد حديث. وقد اقترن استبدال استبداد العشيرة التاريخي بالاستبداد الاستعماري، مع تحول المجتمع بنيوياً. ولم يكن للمتنوِّرين مشاكل كثيرة في تنافسهم مع الاستبداد المتعارف عليه؛ ولكن وجود القوة الدينيّة في إيران، وبعض العوامل الأخرى أدّت إلى أن يتأخّر الاستبدال نحو نصف قرن، من عام 1871م، حيث توقيع عقد «رويتر»، إلى مضاعفات عقد 1919م الذي انتهى إلى انقلاب 1921م. ووصول رضا خان إلى الحكم.

لم يكن لحكومة القاجار السياسيّة في الحقيقة قدرة على أن تنافس قوة التنوير والقوة الدينيّة. وكان التنافس الحقيقي واقعاً بين القوة الدينيّة وقوة التَنوير، وهو ما تعرضه طبيعة الظروف، ولو من غير وعي بعض أطراف النزاع.

وكانت قاعدة التنوير في الأغلب بين الأكابر وعناصر البلاط، ومستبدّي الماضي، وروّاد المحفل الماسوني؛ وهؤلاء كانوا إضافة إلى إمكان الاحتكاك مع الغرب والتعرف عليه، فهم يصبّون جلّ اهتمامهم على المتع المادّية، وقلّما يأنسون بالحقائق والمعاني الدينيّة.

ولعلّ الحضور والنفوذ الزاحف للمتنوِّرين في البلاط، كان نتيجة نقطة ضعف البلاط أمام هذه القوة. وهكذا عملياً القوّتان المنافستان للقوة الدينيّة في محل واحد، وقد كانت مواجهة الاستعمار نقطة الاشتراك بين التيار الديني وبلاط القاجار؛ ثم تحولت إثر دخول تيار التنوير إلى أوساط البلاط إلى نقطة اختلاف.

ومن دون التعرّف التام على هويّة المتنوِّرين، كانت جملة من تحرّكات البلاط، والتي كانت خاضعة لتأثير نفوذ أفكار المتنوِّرين، تُنسب إلى استبداد شخص الملك، وكانت ترى أنّ حل كلّ المشاكل تكمن في تحديده ولجمه. واستفاد المتنوِّرون من هذه الغفلة، وركبوا ذروة موجة اشتباك القوة الدينيّة والاستبداد، كما ركبوا أمواج التحرك الشعبي التي كانت أحدثتها المرجعيّة الشيعيّة بالتعبئة الجماهيريّة.

في المقابل، كان بعض القادة الدينيين يغتنمون مواجهة المتنوِّرين مع البلاط، ويطلقون شعاراتهم وتوجّهاتهم دينياً، غافلين عن أنّ جهدهم لا مردود له سوى تغطية هؤلاء المتنوّرين في تغلغلهم بين القوة الدينيّة، ونشر الارتباك الثقافيّ والاضطراب الفكريّ، اجتماعياً. ومن جهتهم بادر المتنوِّرون في هذه الظروف الفكريّة، والثقافيّة إلى إزاحة الخصوم الواعين، ثم إلى تصفية المنافسين الغافلين.

وأوّل من تنّبه إلى هويّة مُتَنوّري الفكر المناهضة للدين، هو الشيخ فضل الله النوري. ولعلّ صموده بشأن مشروعيّة الحركة الاجتماعيّة الواقعة، هو الذي أدّى إلى اصطفاف المتنوِّرين في مواجهته. والذين كانوا في متن المشروطة لم يفهموا حقيقة اشتباك ومواجهة الشيخ فضل الله مع المتنوِّرين، وفسّروا عمله بمماشاة استبداد القاجار، وتركوه وحيداً في مقابل الخصم الحقيقي؛ لكن اللافت أن هؤلاء أنفسهم صُرعوا منفردين أمام العدو ذاته، أو هُمّشوا وانعزلوا، أو اضطروا لاحقاً إلى مجاراة حركة لا ترضى بأقل من إزالة اسم الدين وذكره.

ومن المفيد القول إنّ المشروطة، ونظراً لما غيّرته من الشكل المتعارف للاستبداد، أي المستندِ إلى العلاقات القبليّة العشائرّية

للبلاط، فهي تُعدّ ثورة، والقوة التي حلّت محل القوَّة السابقة سياسياً وكقدرة اجتماعيّة، هي تيار التنوير.

ومع أنّ المرجعية الشيعيّة كانت ترى أن نتيجة التعبئات الشعبية، تخدم أهداف السياسيّين اللّادينيين، وعلى الرغم مما لها من قوة جماهيرية عظمى، لم ترجح باحتياطها المدروس والعقلاني إحداث موجة جديدة، ومع ذلك، لم يكن بمقدورها التنبّؤ والسيطرة على عاقبتها على فرض إحداثها.

ولا بدّ من التوضيح أنّ المتنوِّرين في حركتهم صوب الغرب، لم يكونوا ليعودوا على بلدهم سوى بأحطّ وجه لثقافة، الغرب وسيادته واقتصاده. وإنّ ثقافة، وسياسة واقتصاد البلدان التي تم استعمارها تتبع مباشرة لحركات الدول الاستعمارية، سياسياً واقتصادياً؛ لهذا كانت المجريات السياسيّة بعد المشروطة ذات صلة مباشرة بموقع الاستعمار الإنكليزي عالمياً، ووضع روسيا جار إيران الشمالي كما الموقع العام للدول الغربيّة في الحرب العالميّة الأولى.

ـ ٣ ـ

قوى إيران الاجتماعيّة في عشرين سنة

1 ـ 3 الاستبداد الإنكليزي لرضا خان

بديهيّ القول إنّ إنشاء دولة مقتدرة مع تحلّيها بظاهر الاستقلال، كان له أن يؤمن أهداف إنكلترا، دون الإفرازات غير المحمودة لعقد 1919م.

السيد ضياء الدين الطباطبائي ـ وهو يتولّى إحدى نشريّات طهران ـ كان المرشح الذي خطا، وبمعاونة أحد العسكريين ممن لحظتهم إنكلترا، أي رضا خان، وعبر انقلاب 1921م، خطا أولى الخطوات لتكوين القدرة الآنفة الذكر. أما رضا خان بوصفه وزيراً للحرب، والشخص المقتدر بحكومة السيّد ضياء ـ المعروفة بالحكومة السوداء ـ والحكومات التي تلتها حتى عام 1925م، ظل طوال هذه الأعوام ينحو باتجاه تثبيت سلطته؛ إلى أن تربع بعد تغيير سلطنة القاجار، على عرش سلطنة إيران، واستمر ملكاً باستبداد مقتدر قوي حتى عام 1941م، أي زهاء عشرين سنة. وسنقوم هنا بتحليل خصائص سلطته الاستبدادية، وتبيين أحوال القوتين: قوة المتنوّرين والقوة الدينيّة.

على الرغم مما له من استبداد ما قبل المشروطة، اكتسب استبداد رضا خان هويّة مختلفة. ما قبل المشروطة كان الاستبداد الشبه الظاهري يتبلور في إطار علاقات الأمراء والإقطاعيين؛ بيد أنّ الاستبداد الجديد كان يعمل في ساحة نظام سلطة الاستكبار العالمي والاستعمار، لهذا فالعناصر الكاشفة عن كيفية نموّ واتساع هذين الاستبدادين، أو تقهقرهما، تختلف تماماً.

الخصوصيّة الأخرى التي تميّز بين استبدادي ما قبل المشروطة، وما بعدها، تتعلّق بكيفية تعاملهما مع «القبليّة والعشائريّة» وكذلك «الدين». إنّ الاستبداد استبداد ما قبل المشروطة، ونظراً لانبثاقه من صميم العلاقات القبليّة لم يكن غير منسجم مع العلاقات القبليّة والعشائرية. فهو وإن كان يواجه قبيلة أو عشيرة خاصة، لكن المناحرة هذه كان يتمّ دعمها هي الأخرى، قبليّاً وعشائريّاً؛ وعلى هذا لم تكن مناحرة العشائرية لتدخل بنحو أساسي في برنامجه واستراتيجيته. والحال أنّ الاستبداد الجديد غير مستند في أساسه إلى القدرات القبليّة العشائريّة، وليس هذا فحسب، بل يتصدى أيضاً لتجفيف أساس القدرات العشائرية، وتكون مناحرة القبليّة استراتيجيّته العسكريّة؛ ولأنّ هذا الاستبداد عميل للاستعمار، فسوف يتجذّر في القوى العالميّة والقوى الداخليّة أخطار، بالفعل أو بالقوة، يؤدّي اقتلاعها من الجذور إلى حذف أيّة أرضيّة مقاومة، ويوفّر للمجموعة المهاجمة الأمن اللّازم.

ومن المهم القول إنّ السياسة التي اتبعها رضا خان في توطين القبائل، ومنعها من الترحال كانت يصبّ في الاتجاه أعلاه؛ ذلك أنّ قدرة القبيلة المتنّقلة، في تحرّكها، ومادامت في الجبال في «مشتى ـ مصيف»، لا يمكن السيطرة عليها مع وجود هذا التحرك، بينما يمكن السيطرة عليها بسهولة وهي ساكنة؛ وإنّ سياسة التوطين إضافة إلى تأمينها المقاصد السياسيّة والعسكريّة لحكومة رضا خان، كان لها أيضاً

بعض التأثيرات الاقتصاديّة أيضاً؛ وهذه التأثيرات بدورها لم تكن غير مرَّحب بها لدى نظام كان يسير في اتجاه متطلبات الغرب الاقتصاديّة. ذلك أنّ اقتصاد إيرانً كان يعتمد على، تربية المواشي والزراعة، وكان لتربية المواشي، وهي على صلة قريبة بترحال العشائر (مشتى ـ مصيف) الدور الأول نظراً لوضع إيران الجغرافي، وأدى منع الرحلتين المذكورتين إلى اضمحلال هذا الجزء من الاقتصاد.

وفي هذا السياق يرى السيد حسن مدرّس المستقبل الاقتصادي للمسار الذي اتخذه رضا خان كما يأتي:

«سيأتي يوم، يلتوي عنقنا صوب الأجنبي، لأجل الحليب والقطن والصوف والجلد وهي اليوم من صادراتنا الأساسيّة، وتمتد يد حاجتنا نحوهم»[1].

لا ريب في أنّ مواجهة الدين علناً هي صفة أخرى، كانت تميّز

---

(1) السيد حسن المدرس في الأيّام الأولى التي تهيّأت فيها الأجواء لوصول رضا خان إلى السلطة، كتب إلى أحمد شاه ما يلي: «في النظام الجديد الذي رسموا مخطّطه لإيران المسكينة يريدون أن يقدّموا لنا فيه نوعاً من التجديد، ويعرضون للأجيال القادمة المدنيّة الغربيّة بأسوأ وأفظع وجوهها. وسيأتي اليوم الذي يظهر فيه رعاة قرى ورامين وكنكاور وهم يرتدون الأربطة وبأحدث قصّات الشعر، وقد يزداد عدد مصانع المشروبات الغازية، ولكن لن تنشأ لدينا مصانع الحديد والصلب ولا مصانع الورق. وستغلق أبواب المساجد والتكايا تحت ذريعة محاربة الأوهام والخرافات، ولكن ستنهمر كالسيل على هذا البلد أنواع القصص والأساطير الأجنبية بواسطة المطبوعات ودور السينما، وسيفرضون علينا المعتقدات والأفكار الخاوية تحت مسمّيات الثقافة الغربية، ويرافقها طبعاً أنواع الرقص والغناء والسرقات العجيبة لأرسين لوبين، وغير ذلك من أنماط التهتّك والمفاسد الأخلاقية الأخرى، ويعدّون ذلك من مستلزمات المدنيّة الغربية. (المدرسي، علي، **المدّرس**، بنياد تاريخ انقلاب اسلامي ايران، طهران، 1987م، ج 1، ص 180).

استبداد ما بعد المشروطة، كاستبداد رضا خان، عن استبداد ما قبل المشروطة؛ أما استبداد الإقطاعيين والأمراء، وإن لم تكن له هويّة دينيّة، وكان يتعامل مع القوة الدينيّة كمنافس، إلّا أنّ استراتيجيّته لم تكن محاربة الدين مباشرة، بل جهد للتستّر بالدين ما أمكن وأتاحت له بنيته السياسيّة، وكان دائماً كان يحاول اجتناب الاشتباك المباشر مع القوى الدينية.

هذه السياسة كانت ناجحة في البلدان الفاقدة للثقافة الشيعيّة، وذلك في أغلب الأحيان؛ غير أنّها كانت مصحوبة بمشاكل كثيرة في مجتمع إيران الشيعيّ؛ ذلك لأنّ فقه الشيعة السياسيّ، وعلى الرغم من رعاية مقتضيات الزمان وملاحظة الظروف السياسيّة القائمة؛ لم يكن يهب القوة المنافسة شرعيّة، وكان يتجنّب دائماً الخلط والمزج التام بين النظام السياسيّ القائم والنظام الديني.

ولا بدّ من التوضيح أنّ استبداد ما بعد المشروطة، وخلافاً لسلفه، لم يكن يسعى وراء التغطية الدينيّة، إلا في حالات استثنائية بل إنّ استراتيجيتهُ كانت مواجهة الدين. البرقع الذي يستعمله استبداد ما بعد المشروطة، برقع التنوير والتنوّر، أي إنّه لتبرير نفسه، يعمد إلى طرح شعارات مستجدّة ترتبط بالغرب، مثل القوميّة، أو تبليغ الوصول إلى مشارف الحضارة الكبرى، الحضارة التي تجعل إيران بمستوى إحدى القوى الغربيّة.

ليس بوسع استبداد ما بعد المشروطة، نظراً لما له من أهداف، أن يصالح الدين إلّا كحركة تكتيكية؛ ذلك أنّ الدين موطن حضور وشهود السُنَن الاجتماعيّة والإلٰهيّة الأصيلة، والاستبداد بفعل عمالته للاستعمار اقتصادياً وسياسيّاً، يتحمّل مسؤوليّة تحطيم هذه السنن. وما لم يتمّ، ذلك فلن تستقرّ الحركات الحديثة التي تبتدئ بقصد تقريب الدولة إلى دنيا الغرب؛ لهذا فما لم يقوّض الاستبداد الدين

موطن حضور وشهود السُنن الالهيّة، وقاعدة اليقين والإيمان، لن يكون قد أدّى مهمته وفاعليّته الأساس. طبعاً بالإمكان التوفيق بين هذا الاستبداد والديانة الحديثة المجرّدة من السنن الإلٰهيّة، وتبرير البدع المستمرة. وعليه فلو تمكّن الاستبداد فسيدعم ديانة فاقدة للرسالة والهويّة الاجتماعيّة.

ويتجلّى استبداد ما قبل المشروطة وما بعدها ، في حالة الفوضى أو صفة «الطغيان»؛ بمعنى عدم تحمّله أيّ نحو من الضابطة والنظم. فاستبداد ما قبل المشروطة مع سعيه للتغطية الدينيّة، كان يتملّص من الضوابط الدينيّة، والأحكام الشرعيّة، وإنفاذ العدل الإلٰهيّ. واستبداد ما بعد المشروطة أيضاً، ومع تقديمه الأنظمة الغربيّة الدنيوية بوصفها المثل والنموذج له، فهو يتجرّد من نظام بيروقراطيّ واقعيّ؛ وحسب تعبير «ماكس فيبر»: تعوزه التفاعلات العقلانيّة المعنيّة بالأهداف الدنيويّة والجديرة بالتناول.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ «العنف» هو الوجه الغالب للاستبدادين كليهما، مع ميزة أنّ عنف ما بعد المشروطة يؤسّس لتوتّرات جذرّية تُستحدث بمقتضى متطلّبات الغرب السياسيّة والاقتصاديّة، وباتجاه سحق وهضم المؤسّسات الاجتماعيّة القائمة.

لقد تمتّعت سلطة رضا خان حتى عام 1941م بمميزات وخصوصيّات استبداد ما بعد المشروطة، لهذا يتم تحليل سبب قدرته وأدائه على أساس هذه المباني ذاتها. وهو وإن كان يرجع قبلياً إلى «البالانيين»، بيد أنّ قدرته الاجتماعيّة لم تكن على الإطلاق على صلة بموقعه العشائريّ والقبليّ، بل نشأت عن القدرة التي اكتسبتها إنكلترا في إيران في الظروف الاجتماعيّة ما بعد الحرب العالميّة الأولى.

وقبل أن تسيطر إنكلترا عبر الانقلاب على السلطة المركزيّة، كانت وبواسطة نفوذها بين القوى المحلّية، تستفيد من ذلك في

الضغط على دولة القاجار المركزيّة. ولكن بعد الانقلاب وبدعمها السلطة المركزيّة، عادت مختلف قوى المناطق التي كانت حتى ذلك الحين تُحرَّك من قِبل إنكلترا، واستسلمت جميعاً لرضا خان.

من خلال اعتماد هذه السياسة كانت إنكلترا إضافة إلى تقوية السلطة المركزيّة عسكرياً، تهدف إلى إبراز وجاهتها السياسيّة بوصفها من يحفظ أمن إيران الاجتماعي... وكان الشيخ خزعل ممن شملتهم حركتها السياسيّة المستجدة هذه، وتمّت التضحية به، فاستسلم في جلسة مشتركة عقدت بحضور رضا خان وممثل عنها.

ولقد استفاد رضا خان من هذا الانتصار، ومن حركات أخرى للوصول إلى الملكيّة. وهو كلّما اضطرّ نتيجة ضغط منافسيه السياسيين مثل مدرّس إلى التراجع، راح يبرّر وجوده من خلال الفلتان الاجتماعي كالقتل والنهب الليلي في طهران، وذلك كضرورة لاستمرار الأمن الاجتماعي واستقلال إيران. ولا ريب في أن استخدام سياسات كهذه كان فاعلاً ومؤثراً في خداع كثير من الساسة، ومنهم الحكومة البلشفية الروسية.

والتكتيك الآخر لرضا خان الذي استعمله للوصول إلى السلطة، كان المشاركة في المراسم الحسينية والمجامع الدينيّة، والسعي للتقرّب من علماء الدين. وكان يجتهد من خلال ذلك، كي يقلّل أيضاً من حساسية هذا الجزء من المجتمع، بشأن قدرته المتزايدة. وبعد تولّيه الحكم، ولكي يؤمّن رغبات ومتطلّبات إنكلترا، قام بتغيير بنية إيران الاجتماعيّة؛ نظراً لعدم تطابق هذا التغيير والتحول مع المتطلّبات والمقتضيات السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة للمجتمع الإيراني. بيد أنّه واجه معارضة شرائح اجتماعية واسعة، ولم يحظ إلا بتأييد المتنوّرين الذين لم يكن لهم هم، أو عمل سوى محاكاة ما يرون من ظواهر الغرب. بيد أنّ هذا الغضب العام لم يؤدّ إلّا

إلى اشتداد الاستبداد، فقد رتّب رضا خان، بما أُتيح له من قدرة عسكرية هجمات مدروسة ومنتظمة باتجاه محو السُنن والمعتقدات الدينيّة، وهاجم كلّ المظاهر والمعالم الدينيّة، من أكثرها ظاهريّة إلى أعمق أبعادها؛ وكذلك هاجم مجالي الاقتصاد والسياسة أيضاً، وذلك بإيقاف رحلتي الشتاء والصيف عند العشائر، وعمل على دفع جذور السياسة السابقة، وكذلك جزءاً من الاقتصاد القائم وهو تربية المواشي، نحو الاضمحلال والفناء.

كانت الحركات السياسيّة والاقتصاديّة الجديدة، تتجه لتقوية شبكات إنكلترا السياسيّة ومتطلّباتها الاقتصاديّة؛ والنموذج البارز لذلك هو سكك الحديد، والتي امتدّت من الجنوب إلى الشمال من دون لحاظ الشرق والغرب، وذلك تمكيناً لنقل قوات إنكلترا العسكرية إلى خلف الخطوط الروسية؛ لأجل الاتحاد العسكري أو مواجهتها؛ وهذا الخط أُطلقت عليه في الحرب العالميّة الثانية تسمية «جسر النصر».

انطلاقاً من ذلك، فإن بنية الاستبداد الاستعماري، إضافة إلى ما تحدثه من مشاكل سياسيّة، واقتصاديّة، وثقافيّة، كانت تتجه إلى سحق وهضم النظام الاجتماعي القائم، وتهيّئ أيضاً للفساد الأخلاقي، وتحكّمات وتهكّمات المستبدّين الشخصيّة. إنّ ما قام به رضا خان من تأمين منافعه الشخصيّة هو خارج عن نطاق هذا البحث، ونكتفي بنقل جملة للنائب الإنكليزي «فوت» الذي كان قد سافر إلى إيران، قال فيها:

«لقد قضى رضا شاه على اللصوص وقطّاع الطرق في إيران، وأفهم شعبه أنّه من الآن فصاعداً لا ينبغي أن يكون هناك إلّا قاطع واحد للطريق»[1].

---

(1) **تاريخ سياسى معاصر ايران**، ج 1، ص 134.

2 ـ 3 أداء متنوّري الفكر

من نافل القول إنّ المتنوِّرين، وإن كانوا قد أعرضوا عن استبداد ما قبل المشروطة، وهو المنطلق الاجتماعي لجلّهم، واكتفوا بالمعارضة غير أنّهم مؤسّسو الاستبداد الاستعماري. ولهذا لا تمايز بين استبدادهم واستبداد ما بعد المشروطة كقوتين منفصلتين. وإذا شوهد تمايز بينهما في مقاطع لاحقة في إيران، فذلك مرتبط في الأغلب بقوى متنافسة تبعيتها لقوى أجنبية غير متماثلة، أو للاختلاف في منهج السعي لنيل المثل والحقائق الغربيّة. وفي منافسة كهذه، يواجه الفريق الذي يعتلي عرش الحكم خصمه بأساليب استبدادية.

المتنوِّرون، وعلى الرغم من كلّ ما بينهم من اصطفافات واختلافات، كان لهم في عهد رضا خان أعلى درجات المواكبة والمعاضدة له. وبعضهم مثل مشير الدولة ومصدّق السلطنة، كان له مع رضا خان في أوائل أيام حكمه جلسات ومحادثات منتظمة بعنوان «هيئة المشاورة»[1]. والبعض الآخر أمثال الميرزا اسكندر، وتقي زادة، وداور، وفروغي، كانوا من العناصر الأصليين في حكومات رضا خان ومن صنّاع سياسته. ولعلّ أكثر الاتفاقيات عاراً التي أبرمت في عهده كان اتفاق النفط (1312هـ.ش/ 1933م) الذي وقّعه تقي زاده شخصياً، وأبرم بعد إلغاء عقد «دارسي»، والذي كان قد أوشك على الانتهاء، ويتطلّب التجديد.

بيد أنّ رضا خان تظاهر بالوطنيّة، ومزّق وثائقه، وهيّأ الأرضيّة لإبرام العقد الجديد الذي كان أسوأ من سابقه بمراتب. وقد أمر بأن

---

(1) دولت آبادي، يحيى، **حيات يحيى**، انتشارات عطار، طهران، 1982م، ج 4، ص 325.

يمتنع الشعب والصحف كلّها عن التحدث بشأنه، وبذلك جُمّد ملفّه إلى ما بعد منتصف عام 1940م. وأقرّ تقي زادة لاحقاً بأنّه كان حين توقيع العقد آلة بيد دولة إنكلترا.

«ذكاء الملك فروغي» كان له حضوره في حكومات رضا خان، وفي حكومته الثانية حدثت واقعة مسجد جوهر شاد. حاول رضا خان في سياق مساعيه لمحو آثار الإسلام إلى المناداة بفكرة القوميّة (ناسيوناليسم) والوطنية، وإلى إحياء آثار إيران العهد القديم، وواكبه المتنوِّرون أيضاً في سبيل ذلك.

ومع تفاقم حمى الانتماء الإيراني، ومنع إقامة مجالس عزاء الإمام الحسين (ع)، أُقيمت مآتم هزيمة إيران أمام الإسلام، وقعد الناس للعزاء حزناً على زوال الساسانيين، وأنشد الشعراء مراثيهم، وصار «عارف» الذي كان في فترة تعالي قدرة رضا خان يمثّل في بيوت الأكابر دعماً للجمهورية الرضاخانيّة، أصبح اليوم يهجو علماء الدين متمنياً زوال الإسلام، ويضع الدين والمذهب في مصاف سلسلة القاجار، معتبراً وجود الآخوند (رجل الدين) و«القاجار» مانعاً أمام نيل «ملك داراب».

وألّف مشير الدولة كتاب «تاريخ إيران القديمة»، وبادر أعضاء «فرهنگستان» إلى حذف الكلمات التي تُشمّ منها رائحة لغة الوحي، كما سعوا بناءً على توصيات ملكم خان وآخوند زاده إلى تغيير الخط العربي أيضاً، والدعوة إلى الصلاة باللغة الفارسية.

أما تقي زاده الذي كان يتحدّث عن تغيير كلّ شيء، والتقليد في جميع الأبعاد الغربية، لم يكن لديه ما يدعوه إلى معارضة حكومة رضا خان؛ وقد سعى إلى تغيير الخط العربي، ولم يكن يرى إمكان تحقق هذا المشروع بغير حماية رضا خان، ومن جهته رضا خان فإنه إن لم يفعل ذلك، فليس ذلك إلّا لعدم قدرته.

والكسروي أيضاً الذي كان يرفع شعار الخلوص الدينيّ وتنقية الإسلام، كما ظِلُّهُ الرقيق «شريعت السنگلجي»، هو من جملة المتنوّرين الذين لم يعدموا الاستفادة من ألطاف رضا خان الملوكيّة.

ويقدم آل أحمد شهادة عمل المتنوِّرين وحكومتها العسكرية لعشرين سنةً، واصفاً إياها بأنّها لا تزيد على الصفر كثيراً، قائلاً:

«كسروي يتخذ تحريق الكتب، شعر حافظ والأدبيات، في بلد لا يعرف عوامه شيئاً من الأدبيّات غير كتاب حافظ. وكانت أكبر بيضة ذات صفارين، آنذاك هي مجلة «مهر» التي كان جهدها الأساس يعرف بنبش القبور والترجمة والتحقيقات اللغوّية. وثم بعد سنة أو سنتين صدرت مجلة «بيمان» التي كانت ترمي إلى القضاء على الدين. وثم صدرت عدة أعداد من مجلة «الدنيا» للغرض ذاته لكن بنظرة كونيّة تختلف... دشتي والحجازي كانا كلاهما من نتاج ثورة المشروطة، أوّلهما صار مكلفاً بعملية الرقابة لدى الديكتاتور، الثاني يطبع مزخرفات ملونة وبرّاقة في «إيران امروز = إيران اليوم»... هكذا كان أن أرغموا لأجل ملء فراغ المتنوِّرين، وأن يبدوا أيضاً ألاعيب لغرض إلهاء الشباب بنحو ما، وأنا أعدد هذه الألاعيب كالآتي:

1 ـ **أوّلها لعبة التمجسّية؛ عقيب ما مرّ في الصفحات السابقة وتبعاً لسوء تعليميّات مؤرّخي العهد الناصري الغُلاة، وهم أوّل من استشعر الضِعة تجاه تقدّم الإفرنج، ولا محالة أوّل المفتّشين عن سبب تخلف إيران، مثلاً في سوء تعليميّة أنّ العرب أبطلوا حضارة إيران أو المغول وسائر الأباطيل... في فترة العشرين سنةً، وللمرة الأخيرة تتبدى ملامح فروهر على الجدران والأبواب، بمعنى أننا أخرجنا إله زرتشت من القبر، وثم تظهر شمائل السيّد غيو والسيد رستم والسيد جمشيد،**

بمدارسهم ومجامعهم وإعادة بناءات بيوت النيران في طهران ويزد؛ ذلك أنّه يجب طحن الإسلام، وكيف؟ بأن نحيي الأموات المتعفّنة والبالية؛ أي السُنن المجوسيّة، وكوروش وداريوش، وننحت شمائل اهورامزدا على طاق الإيوان، ونحاكي رؤوس أعمدة تخت جمشيد أينما أمكن.

«وأذكر جيداً في صفوف الدرس في آخر الابتدائيّة، أيّ تمثيليّات باردة كنا نشاهدها، وكنا مستمعي ـ قهراً ـ أي خطابات كانوا يصوغونها في مجالس تربية الأفكار تلك، كنّا نحن طلاب منطقة باجنار وشارع الخيّام، في مدرسة الحكيم نظامي، تحت شاهبور مرة كلّ أسبوع وكان الخطباء: علي أصغر حكمت، وسعيد نفيسي، وفروزانفر، والدكتور شفق، وحتى كسروي. وأنا في دنيا الطفوليّة تلك تشرفت فقط باستماع خطبتين أو ثلاث لما قبل الأخير. الباقي راجعوا فيه مجموعة خطابات تربية الأفكار من منشورات مؤسّسة الوضع والخطابة التابعة لكليّة المعقول والمنقول!»

«إن تقرر أنْ نعالج فقر دم المتنورين هؤلاء، يجب أن تحاسب كلّ تلك الشخصيّات. على كلّ حال، خلال فترة العشرين سنةً تلك من كلية الأداب إلى هندسة البناء ومن المدرسة حتى الجامعة، الجميع يزاول لعبة التمجيس والأخرى الهخامنشيّة».

«ما زلت أذكر في تلك الأيام، نشرت شركة أدوية «باير» الألمانية خارطة إيرانيّة بشكل امرأة شابة مريضة وراقدة في الفراش، وضعت رأسها في حجر ملك زمانها، ونزل من وسط السماء كوروش وداريوش وأردشير وباقي أهل تلك القبيلة إلى جانب سريرها (عند بحر قزوين) يعودونها! وأيّ فروهر من فوق يظلّل على مجلس العيادة، وأي سيف بمحزم كلّ واحد من أولئك السادة، بأي قبضات

وأيِ زخرفة وتلألؤ ومعلقات زينة! هكذا كنّا حتى آسبرين باير أيضاً مغلّفاً بقشرة من كوروش وداريوش وزرادشت.

2 ـ اللعبة الثانية ألعوبة الفردوسي، أيضاً في فترة طفولتنا تلك كنا وبشق الأنفس، نأخذ من الآباء نقوداً ونبتاع بطاقة للإعانة لأجل بناء مقبرة لذلك «الجليل»، وكنا في ذلك نواجه عناءً لم تعانِ حزنه حتى بنت ذلك «الجليل»...»

3 ـ اللعبة الثالثة اللعبة الكسرويّة، الآن وقد أصبح البهائيّون فرقة مغلقة وخارج المشهد، وقد طوت عنقها في قوقعتها، ولم يعد باستطاعتهما إنجاز شيء، لم لا نصنع فرقة جديدة! هكذا يصنعون من مؤرخ، أو عالم ومحقّق مستطلع، نبياً كاذباً، ناسخ الأباطيل ومنزل الآيات كي يغتال في مشرب اليهود بعد انقلاب عام 1920 بمحضر قاضي العدلّية.

بأيّ سبيل بمجموع هذه الألاعيب كانوا... يبثّون، الحماس لإيران العهد القديم، والحنين إلى كوروش وداريوش وزرادشت، والإيمان بماضي إيران قبل الإسلام، وبهذه الأقاويل بتروا علاقة الشبان حتى بوقائع المشروطة وتغيير نظام الحكم. وكما مع العهد القاجاري كان قد حصل هذا مع كلّ العهد الإسلامي. وكأنّما بعد الساسانيين حتى حكم الانقلاب لم يمض غير يومين ونصف اليوم، بل وكأن ذلك أيضاً مما انقضى في النوم... هؤلاء المتلّبسون بثوب النهضة والذين كان هدفهم الأساس أن يقولوا إنّ هجمة العرب (أي ظهور الإسلام في إيران) كانت نكبة، وأنّ كلّ ما لدينا فمن إيران ما قبل الإسلام... أرادوا لأجل الاختلاف في شعور أُمة تاريخي، غضّ الطرف عن تاريخ تلك الفترة المباشر، وأن يلصقوا ليلةَ الانقلاب بذَنَبِ كوروش وأردشير، وكأنه لم ينقض على ذلك العهد فاصل زمني يبلغ ألفاً وثلاثمائة سنة.

«التفتوا إلى أساس هذا الأمر، وهو أنّه بهذا السبيل وحده وبحلحلة الأرضيّة الثقافيّة، الدينيّة للناس المعاصرين، كان يمكن تعبيد الأرضيّة لهجمة التغرّب... ومنع الحجاب، وفرض القبّعة الإفرنجيّة، ومنع المظاهر الدينيّة، وهدم مجالس العزاء الحسيني للدولة، والقضاء على المآتم الحسينّية، والتشدّد مع رجال الدين... وهذا كله كان من أدوات تطبيق تلك السيّاسة»[1].

انطلاقاً من ذلك، فإن استبداد رضا خان الاستعماري لم يكن سوى حشد المتنوّرين لإتمام وإكمال العمل الذي بدأوه بالمشروطة، أي محو الديانة والمذهب. وحين تنامت قدرته لم يكن حتى يُحسن الكتابة والقراءة[2]، بل كان مجرد قشرةٍ توظّفها هذه الجماعة بمؤازرة إنكلترا تنفيذاً لمقاصدها.

وفي خضم تسلّط نفوذ رضا خان، احتك به جماعة من المتنوِّرين، وبدوافع مختلفة، بعضهم، أمثال: تيمورتاش ودَاوَر ممن كانوا يُعدّون حتى النهاية من أركان الاستبداد، نظراً لتبعيّتهم للدولة المنافسة؛ أي روسيا و... حلّ بهم غضب الملك والبعض الآخر وأغلبهم من «الوجهاء» شعبياً، عندما أثار استبداد رضا خان اشمئزاز الناس، تجنبوه حفظاً «لوجاهتهم» الشعبيّة، وامتنعوا من مواكبته علناً إلّا في موارد الضرورة والحياة؛ وبين هذا الفريق أيضاً الكثير من عناصر الماسونيّة ممن يتم ادّخارهم احتياطاً، ذلك أنّ سياسة إنكلترا تقتضي أن لا تجعل كلّ بيضها في سلة واحدة. وميزة عناصر هذا

---

(1) آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (في خدمة وخيانة المتنوّرين)، انتشارات رواق، الطبعة الثالثة، ص 223 ـ 228.

(2) انظر: ذاكر حسين، عبد الرحيم، **مطبوعات سياسى إيران در عصر مشروطيت**، انتشارات دانشگاه طهران، 1989م، ص 99.

الفريق أنّهم ليسوا إطلاقاً في وارد التخاصم مع رضا خان، وإن لم يتعاملوا معه خفية، فيكفيهم السكوت أو المناوشات اللفظية.

أما الفريق الثالث، فكان يعقد الأمل على سياسة الجار الشمالي. وعلى الرغم من مواكبة عناصر هذا الفريق لنظام رضا خان أوّلاً تبعاً لدولة الاتحاد السوفييتي، بيد أنّهم تجنبوه رغم مواكبتهم له في السنين الأخيرة. أما تحرّكهم السياسيّ فيتعلّق بسنوات ما بعد انقلاب عام 1921 وهو ما انتهى إلى تأسيس حزب «تودة» (= الجماهير).

وأما الفريق الرابع فيضمّ أولئك الذين تلمسوا ثمرة سياسيّة، حركة التنوير الفكري، وهي الاستبداد الاستعماري، فتنبّهوا إلى ابتعادهم عما طمحوا إليه؛ عندها أداروا ظهورهم لكل ماضيهم رغبةً في الوصول إلى حرّية، وديمقراطيّة، ومعايير تنمية الغرب، وتأسوا في نمذجتهم بالغرب محاكاةٍ وبنحو ساذج، هؤلاء بعد أن واجهوا استبداداً عنيفاً لا يرحم، يصاحبه ازدياد الفقر والتبعية الاقتصاديّة، وغير ذلك من مشاكل اجتماعيّة، نهضوا لمواجهته وأُفنوا في أولى الخطوات بفعل ضغطه وسلطته القمعية.

عناصر هذا الفريق لو أتاحت لهم الأوضاع الاجتماعيّة، مثل ما حدث في شهريور العشرين، فرصة البقاء؛ إن لم يعودوا إلى مبادئ الثقافة الدينيّة، فلا محالة سيتوجّهون في إطار الوجهات الحديثة مما ينشأ عن مفهوم الوطن، شعبيّة ـ كما مرّ شرحه ـ إلى مرتبة أعمق في التغرّب. منهم نادراً ما تجذّروا في الأرستقراطية الفاسدة والعابثة سابقاً، وهم في الأكثر من الشرائح الوسطى في المدن، وقد استقطبوا وفقاً لطاقاتهم وقابليّاتهم الفرديّة في تيار التنوير الأكثر حضوراً؛ وكانت هناك قلّة من الصحافيين بين عناصر هذا الفريق لم يطيقوا استبداد رضا خان ووقفوا في وجهه فكان مصيرهم الموت.

3 ـ 3 ـ الأقطاب الدينيّة

1 ـ 3 ـ 3 ـ النجف والمرجعيّة الشيعيّة

نظراً لما مرّ ذكره، كان لقوى التنوير الفكريّ نحو من التناغم الأساسي مع استبداد ما بعد المشروطة، حتى لو افترضنا الاشتباك معه. بينما كانت القوة الدينيّة هي القوة الوحيدة التي في الأساس لا تتوافق وإياه، حتى لو افترضنا مهادنتها إيّاه، ولهذا وجّه استبداد رضا خان الاستعماري بعد تسلّطه، كلّ هجماته صوب القوة الدينيّة. وهذه القوة عملت في سنوات وصوله إلى السلطة، بنحو متعدّد القطبية، من خلال الشخصيات الدينيّة، الحركات والتيارات السياسيّة، أو شتى النهضات والمقاومات. ولهذا سوف نشير إلى بعض تلك التيارات، والحركات، والنهضات التي وقعت في هذا المقطع الزمني.

وقد نشأ تعدد الأقطاب في القوة الدينيّة، من غياب المرجعيّة الدينيّة على مستوى قيادة التحرّك الشيعي سياسيّاً في تلك الفترة؛ والذي حدث في أعقاب إعدام الشيخ فضل الله النوري ووفاة الشيخ الخراساني، وهو نتاج تجربة مُرَّة تذوّقتها المرجعيّة الشيعيّة، من حضورها العام في قيادة التحركات السياسيّة في صدر المشروطة.

كانت المرجعية الشيعيّة قد استلهمت من حوادث المشروطة عدة أمور هامة، وهي:

1 ـ إنّ المتنوِّرين الذين أبدوا مواكبتهم للقوة الدينيّة في تصدّيها للاستبداد، وعلى الرغم مما بذلوا من جهود لإخفاء هويتهم المناهضة للدين، لم يكونوا يأبهون لتعطيل الأحكام الإلٰهيّة وضياع الالتزام بأوامر الله مما يُستنبط من الوحي السماوي فحسب، بل ما كانوا أيضاً يبالون بمتابعة وإقامة تلك القوانين.

هذه المسألة كانت بيّنة لدى المتنوِّرين قبل غيرهم ممن كانوا في الرعيل الأوّل في التعرف على الفكر الغربي؛ بيد أنّ هضم ذلك لدى القادة الدينيّين ـ الذين كان تعرّفهم على الفكر والثقافة التي استلهم المتنوِّرون منها أفكارهم ـ كان عبر المتنوّرين أنفسهم، ولهذا فقد كانوا بحاجة إلى زمن أطول وتجارب جادة أكثر. وكان مما يزيد من البطء في ذلك، استقرار المرجعيّة الشيعيّة في النجف، وبعدُها عن المواجهة المباشرة مع الخصوم، الذين لم يكن لديها اطلاع وافٍ عنهم.

2 ـ فقدان الأدوات السياسيّة اللّازم توفّرها للسيطرة سياسياً، ولتوجيه المسار الذي يحدثه حضور المرجعيّة في المجتمع على المستوى العام؛ إذ إنّ رجال السياسة في طهران الذين كان من المتوقع أن يديروا المجتمع، كانوا جميعاً من كوادر النظام وعناصر التحقت بعد معرفة وضع الغرب سياسياً واقتصادياً، بركب المنبهرين به ـ وجعلوا يعطون بانبهارهم هذا بُعداً جديداً لماضيهم الذي تبلور في متن أرستقراطية البلاط.

ولعلّ ما كان يرسل يومياً من برقيّات من النجف، يدعو إلى التعبئة العامة كما التضحيات الدمويّة بدافع ديني، أدّى، بغير رغبةٍ، إلى حاكمية رجال اتخذوا التفرنُج من شعر الرأس حتى أخمص القدم، وبكل تفاخر، شعاراً لهم في خطاباتهم وكتاباتهم.

ولا ريب في أنّ المسائل أعلاه ودعت القادة الدينيين، وعلى الرغم من تذمّرهم من الوضع القائم، إلى التأمّل بعمق في أبعاد حركة وإن لم يتعسّر إحداثها؛ بيد أنّ الإمساك بزمامها ودوامها كان مبهماً وغير معلوم؛ على ذلك فقد كانت الحيطة وتجنّب استنفار القوة الدينيّة بكل أطيافها، أداةً سياسياً عُقلائياً أُختير في تلك الظروف ولم يكن ذلك الخيار ليمنع إطلاقاً التحركات السياسيّة

المحدودة، أو التحرك السياسيّ الواسع أثناء استشعار خطر جاد يحدق بأساس الحياة السياسيّة للمجتمع الشيعي.

ولعلّ حركة الميرزا الشيرازي الواسعة ـ المعروف بالميرزا الثاني ـ في ثورة 1920م في العراق ـ ثورة العشرين ـ شاهد صادق على حضور المرجعيّة الشيعيّة في مقطع كان الوجود المباشر لقوة إنكلترا العسكرية في المجتمع الإسلامي قد فوّت مجال أيّ حيطة، وكذلك اعتراض علماء النجف الشامل على عقد «وثوق الدولة» سنة 1919م. مما كان لينتهي إلى استعمار إيران رسمياً من قبل حكومة إنكلترا، هذان نموذجان عن تعبئة المرجعيّة لدى استشعار الخطر؛ إذاً، فتجنب المرجعيّة الشيعيّة استخدام كامل الطاقة السياسيّة للقوة الدينيّة، لا يعني انعدام هذه القوة على مستوى المجتمع، بل يعني اتخاذها طابع الكمون. وهذه حقيقة أدركتها إنكلترا ودفعتها إلى الكف عن الإصرار على تنفيذ اتفاقية 1919م، وبادرت إلى تنفيذ مشروع انقلاب 1921م، وتحكيم فئة مستقلة ظاهريّاً تغطّي على حضور الاستعمار.

لقد سعى رضا خان عبر مشاركته في المراسم الدينيّة، إلى تجنّب إثارة القوى الدينيّة؛ فالمرجعية الشيعيّة حتى عندما لا تكون بمستوى القيادة الفعلية في تحرك سياسيّ شامل، فهي نظراً لما لها من طاقة، حاضرة بهيئة أحد أقطاب تقرير السلطة، بمعنى تأثير مثولها في كيفية سلوك القوى المتنافسة.

وفي هذا السياق كان لمراجع الدين في عهد رضا خان دور في بعض التحركات السياسيّة المحدودة؛ كدعم، أو تأييد بعض الحركات أو النهضات.

على سبيل المثال، الميرزا النائيني الذي كان في صدر المشروطة، من الفضلاء والمدّرسين البارزين، ومن مستشاري

المحقّق الخراساني الناشطين، ألّف كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه المِلة» الذي كان نتاج تخريج المشروطة من قِبل القوة الدينيّة. وهو في إصداره هذا النتاج بذل غاية التعاون مع تيّار التنوير. وبعد ما شاهد نتائج المشروطة انحاز بمنتهى التشاؤم والحيطة إلى اتخاذ سياسات مقطعيّة، كانت تحتك أحياناً بالفاعليّات السياسيّة لبعض آخر في القوة الدينيّة من مثل المدرّس، وهكذا بقي سلوكه نموذجاً لعدة عقود بين تلاميذه والذين كانوا من أخصب علماء الشيعة.

بدوره، السيد أبو الحسن الأصفهاني، وهو من أكثر مراجع ذلك العصر نفوذاً وفاعلية، نزع إلى التعبئة العامة للاشتباك مع رضا خان وإسقاطه؛ لكنه لم يوفق في ذلك، واكتفى بمجرّد دعم النهضات والحركات الدينيّة. ومن الحركات التي تمت بتأييده وبدعمه في الحقيقة، نهضة مسجد جوهر شاد.

2 ـ 3 ـ 3 ـ نهضة جوهر شاد

كان للشيخ محمد تقي البهلول الدور الأول في نهضة جوهر شاد. وهو يقول بشأن هذه النهضة ودور آية الله السيّد أبو الحسن الأصفهاني فيها:

«في زمان مرجعية السيّد «أبو الحسن» الأصفاني ذهبنا إلى كربلاء، وقد كان السيّد أبو الحسن اعتاد الإقامة في شهر شعبان بكربلاء حتى نصفه، أنا أيضاً كنت أرتقي المنبر يومياً بعد صلاة السيد. بعد الخمسة عشر يوماً دعاني السيّد أبو الحسن إلى ارتقاء المنبر بعد صلاته، خمسة عشر يوماً أُخرى، دعاني النائيني لعشرة أيام أيضاً، إرتقيت المنبر، ثم سألني السيّد أبو الحسن هل جئت للزيارة أو الدرس؟ قلت: جئت الآن مع والدتي للزيارة. أُرجع والدتي إلى مشهد وأنا حيث قد أتممت السطح أريد تلقي درس

الخارج، أرجع لأجل الاجتهاد ولأجل الدرس. قال تقلد من؟ قلت: أنتم.

قال السيّد أبو الحسن: فبفتواي أنّ تلقّي الدرس حرام قطعي عليك، وواجب عيني عليك أن تخطب ضدّ البهلوي وما يجريه من أحكام تخالف القرآن، ولا يحق لك العودة إلى النجف، إذ إنّ المجتهد متوفّر لدينا بكثرة لكن ليس لنا مبلّغ نافع، وأنا على معرفةٍ بسابق أعمالك، وخاصة خلال الأشهر التي كنت فيها تواجه رجال الأمن في قم. لذا فواجب عليك أن تستمر على طريقتك.

قلت: بعيني، لكن لو انجرّ الأمر إلى الحرب وإراقة الدم، فهل علي مسؤولية؟ قال: في الأول ليس عليك أن تحارب، ارتق المنبر وقل حكم الله، إن منعوك عن منبرك وهجموا عليك، فدافع، لك الحق ولست مسؤولاً وكل من قتل في سبيل القرآن، فهو شهيد. نعم هذه كانت إجازة أخذتها من مرجع عصري، تلقيت هذا الأمر وجئت لإيران، كان بين مجيئي إلى إيران وبين مسجد جوهر شاد أربع سنوات[1][2].

في تلك الحرب، وفي دولة تموقع فيها أبرز وجوه التنوير، بادر رضا خان بعدما تخيّل أنّ انتفاضة الوصول إلى الآدمية مرهون بتقليد الإفرنج، إلى قتل نحو ثلاثة آلاف شخص من الناس الذين التجأوا إلى جانب المرقد المقدّس لثامن الحجج علي بن موسى الرضا ـ عليه آلاف التحية والثناء ـ وذلك بهدف الدفاع عن الدين، وللالتزام بأوليّات المسائل الإسلاميّة مثل الستر والحجاب.

---

(1) يتّضح من هذا البيان أن زمان هذا الحوار مع المرحوم السيّد أبي الحسن الأصفهاني كان في عام 1310.

(2) سينا، واحد، **قيام كوهر شاد**، وزارت ارشاد إسلامي، 1982م، ص 233.

وهو قبل أيام من نهضة جوهر شاد، كتب في تمجيد السياسات المتبعة بشأن الإجبار على الألبسة الإفرنجية:

وقد وجدِ شعبٌ وولِدت دولة بإمكانها معاصرة الدنيا والحياة كبشر[1]..»

---

(1) أصدرت حكومة فروغي التي كان يتولّى وزارة المعارف فيها علي أصغر حكمت، مرسوماً حول كيفيّة استعمال القبّعة الدوليّة لكي يخطو أبناء الشعب بواسطتها نحو التقدّم في ضوء تعاليم خريجي المحافل الماسونيّة، ولكي لا يكون أبناء هذا الشعب أضحوكة وموضع سخرية قدوات الآدمية. وقد أُبلغ هذا المرسوم من وزارة الداخليّة إلى حكّام الأقاليم حول طريقة خلع غطاء الرأس وارتداء القبّعة على النحو التالي:

«بما أنه صار من اللّازم في هذا الوقت خلع غطاء الرأس القديم واستعمال القبّعة الدولية، ولزوم الرعاية التامة لآدابها؛ لهذا نعلن لكم الأمور التالية، لكي يتولّى موظفو دوائر الدولة إبلاغها لعموم أبناء الشرائح الاجتماعيّة بالطرق الأصوليّة:

1 ـ يستعمل كاسك كلونيال الذي يتألف حصراً من اللونين الأبيض والخاكي في أيام الصيف فقط، وإلى وقت غروب الشمس.

2 ـ أنواع القبعات الحصيرية (بانا) خاصة بفصل الصيف أيضاً.

3 ـ أنواع القبعات (شابو، وكبي وغيرها) يمكن ارتداؤها في جميع الفصول ليلاً ونهاراً (إلّا في الحالات الخاصة الرسمية التي يؤمر بها في هذه اللائحة).

4 ـ عند الدخول إلى الغرفة ينبغي حتماً رفع القبّعة تعبيراً عن الاحترام التام؛ ينبغي طبعاً وضع القبعة خارج الغرفة، ويمكن في الحالات الأخرى مسكها باليد.

5 ـ في الشوارع والأماكن العامة وعند إجراء المجاملات والتحية، يبادر الشخص الأصغر (سواء من حيث المقام أم من حيث السن) إلى رفع قبّعته مسبقاً، وبعد أن يؤدّي المقابل هذا الرسم، يعيد وضع قبّعته على رأسه.

6 ـ عندما يكون عدّة أشخاص متجمّعين في مكان، واحد، أو يمرّون من مكان، إن كان هناك شخص آخر من خارجهم يعرف أحدهم، ينبغي حين المجاملة وأداء التحية بين هذين الشخصين عن طريق رفع القبّعة، أن يرفع سائر أفراد المجموعة قبّعاتهم احتراماً لصديق الشخص المرافق لهم. =

3 ـ 3 ـ 3 السيد حسن المدرّس

المدرّس مجتهد قدير، ويُعتبر القطب السياسيّ ـ الدينيّ الأكثر نشاطاً بعد المشروطة، وكان له حضوره في صلب الحوادث السياسيّة، خلالها وما بعدها، وله احتكاك عن قرب بجميع التيارات كما أنه مطلع على خصائص مختلف رجال طهران، وكان دوماً في صف المواجهة الأول.

وقد تزامن نشاط المدرّس مع الإطاحة بسلطة القاجار الاستبدادية، وانتشار التوجّهات التنويريّة الفكريّة التي كان أصحابها،

= 7 ـ الالتزام بالنظافة شرط مؤكّد، وينبغي قدر الإمكان أن تكون ثياب الأشخاص نظيفة ومكوية وأذقانهم محلوقة.

اجتنبوا ألوان الثياب الصارخة وغير المتناسقة. ومن غير المحبّذ ارتداء الأحذية البيضاء مع الثياب السوداء وهو ما يلاحظ غالباً. ويتعيّن أن تكون ربطة العنق متناسبة مع الثياب بمقتضى الفصل. واستعمال ربطة العنق أو الفراشة بلون أسود أو أبيض في الظروف العادية مخالف للتربية».

وجاء تعميم آخر أبدت فيه الحكومة امتعاضها مما قام به بعض خياطي القبّعات، وأصدرت تعليمات مؤكّدة تمنع بموجبها من الابتكار في صنع أنواع جديدة من القبّعات، ونصّت تلك التعليمات على ما يلي:

«لوحظ في الآونة الاخيرة أن البعض يرتدون عن عدم وعي وبصيرة قبّعات من القماش بألوان مختلفة وشبيهة بنمط القبعات السليّة (= شبيهة بالسلّة)، وهذا شيء مبتدع ولا نظير له في السابق، ومن المؤكّد أن هذه القبعات قد عُمِلت في طهران. وبما أن الغاية من تغيير القبّعات هي ارتداء القبّعات الشائعة في العالم، وبالإضافة إلى أن هذا النوع من القبّعات لا سابقة له من قبل، فمن الطبيعي أن يكون ذا منظر غير محبّذ، ويكون موضع استهزاء. واستناداً إلى ذلك من اللّازم، وبالنحو الذي ورد في الكتاب المرقّم 1722 والصادر بتاريخ 29/ 6/ 1935، تذكير جميع خياطي القبعات بعدم ابتكار شيء من عند أنفسهم في صناعة القبّعات الدولية، والامتناع عن إنتاج القبّعات غير المتداولة وغير المعروفة.

وعلى الرغم من ارتباطهم بالدول الغربيّة، يديرون الظهر إلى كلّ المثل ويهملون التزاماتهم الدينيّة، وحتى إنّ كثيراً منهم وبكل وقاحة بادر إلى استقبال السلطة المباشرة للدول الإفرنجية.

وكما أشير سابقاً، أبدى المدرس بخبرته التامة بشأن عوامل الاستعمار الفاعلة، خصوصاً إنكلترا، مقدرته السياسيّة الخارقة لمواجهة المجرى الذي يؤدّي إلى تسلط الأجنبي سياسياً. وعلى الرغم مما عرضته إنكلترا من ألاعيب، بعد انقلاب 1920م لإظهار استقلال رضا خان، والدعم الشامل له من قِبَل مختلف شرائح المتنوِّرين، وأيضاً من قبل دولة لينين البلشفية، كان المدرّس يعتبر مواجهة رضا خان وممانعة سلطته مسؤوليته الأساسيّة الأولى. ولنيل هدفه هذا استفاد من كلّ الإمكانات السياسيّة المتاحة. فهو بدرايته ورؤيته المستقبلية الدقيقة، كان يتنبّأ بالتبعات الثقافيّة، السياسيّة والاقتصاديّة لحاكمية رضا خان، أفضل من الآخرين. وفي اشتباكاته المتواصلة معه، وصل الحال بالأخير أكثر من مرة إلى هاوية الانكسار التام، حتى إنّه أوشك على الفرار؛ لكن مع استقرار سلطة رضا خان، نال المدرس، وقد كان في منفاه حتى عام 1937م، الشهادة في كاشمر، وباستشهاده فقدت القوة الدينيّة عنصراً فاعلاً كان بوسعه في ظروف زوال اقتدار رضا خان، تقديم أداء فاعل في حياة إيران السياسيّة.

4 ـ 3 ـ 3 نهضة الغابة

نهضة الغابة بقيادة الميرزا كوجك خان، هي حركة سياسيّة ـ دينيّة أخرى، تعاظم اقتدارها في سنوات ما بعد المشروطة بتوجه قوي مناهض للاستعمار، ولإنهاء تدخّلات الأجانب، في وقت كانت

إنكلترا قد قرّرت ومن خلال العناصر ورجال الدولة والمجلس، توقيع اتفاقية وثوق الدولة 1919م.

ونظراً لموقع نهضة الغابة الشعبيّ وقوتها العسكرية، كان أمامها بضع خطوات لتستوليَ على طهران، بيد أنّ عدة عوامل تدخّلت وأدت إلى انكسارها وسقوطها، ومنها عزم إنكلترا على تفويض رضا خان السلطة المركزية، وهذا لم يكن ليتيسر إلّا بضرب القدرات الماثلة التي كانت موجودة بالقوة وبالفعل.

وتنفيذ ذلك كان سهلاً على القدرات المستسلمة لمن كان يتسلّط بإشارة من دولة إنكلترا، مثل الشيخ خزعل في الجنوب، بيد أنّ تنفيذه كان متعسّراً بشأن القدرات المستقلّة التي كانت تنتظم بنوازع دينيّة وتخاصم الأجانب. هذا القرار كان قد تم تنفيذه قبل ذلك بخصوص قدرة التنكستانيين جنوباً بمعونة حكومة وثوق الدولة «الوجيهة شعبياً» وعامله الحكومي بفارس ـ مصدق السلطنة ـ إلّا أنّ الأمر كان يتطلّب بشأن نهضة الغابة تعبئة أوسع.

ونظراً لموقع نهضة الغابة جغرافياً، ومجاورتها لروسيا والحكم البلشفي، لم تكن لتتيسّر تصفيتها بغير استرضاء الروس. لذا، فإن توافق رأي روسيا مع إنكلترا بشأن حاكمية رضا خان، ضغط على هذه النهضة من جبهتين:

1 ـ من الجبهة الخارجيّة حيث ستتواجه مع الجارة الشمالية.

2 ـ من الجبهة الداخليّة بعض عناصر قوى نهضة الغابة الداخليّة، ممن كانوا مغرمين بميول منوّرية الفكريّة اليساريّة إلى سياسات دولة روسيا، كانوا يتابعون سياساتها أملاً منهم بحكم مماثل.

ومن الداخل أيضاً كان ثمة جبهة لتضعيف نهضة الغابة، تتمثل في البعض من عناصر القوات الداخليّة الذين التحقوا برضا خان

بنحو مباشر. هذا المركّب يواكبه ما نفذه قائد القوات المسلّحة ـ رضا خان ـ من هجمات مباشرة، هو الذي أدّى في النهاية إلى انكسار نهضة الغابة واستشهاد الميرزا.

5 ـ 3 ـ 3 قم

تُعتبر قم من أهم قواعد القوة الدينيّة في عهد رضا خان، وذلك مدين لقدوم آية الله المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي إليها.

كان آية الله الحائري من تلامذة الميرزا الشيرازي، ومن مراجع تقليد الشيعة، عُرف بوصفه مؤسّس الحوزة العلميّة بقم؛ وكان حضور مرجع مثله يستتبع وجود جماعات من طلاب العلوم الدينيّة للاستفادة من بحوث الخارج له. وهؤلاء الذين لهم قابلية تدريس مباحث السطح الأدنى، كانوا يؤمنون تدريس وتعليم شرائح أُخر من طلاب العلم، وهكذا كانوا هرماً من التعليم والتعلم مما يدعى «حوزة علمية». في رأس هذا الهرم فقيه ومجتهد يتولى تدريس الفقه والأصول في المراحل العليا، وفي قاعدته الطلاب المبتدئون ممن ينشغل بتعلّم العلوم الأدبية وسطوح التعلم الأخرى.

ولقد تزامن قدوم آية الله الحائري إلى قم، وتأسيسه الحوزة العلميّة، تزامن تقريباً مع انقلاب رضا خان وتسلّمه السلطة، وهذا بحد ذاته من أعاجيب التاريخ، أي بالتحديد حينما كانت تتشكّل قوائم اقتداريّة وهجمة كبرى ضدّ الدين بإيران، زرعت بذور فكر كان عليه أن يحمل رسالة المقاومة في أرض جرداء خالية من الزرع والعمران. وإن كانت المرجعية الشيعيّة حينئذٍ في النجف الأشرف؛ بيد أنّ موقع آية الله الحائري العلمي شكّل قدرة بالقوة (مقابل بالفعل) بداخل إيران، وحضور هذه القدرة بالقوة هو المسألة التي

شغلت البلاط بشأن كيفية مواجهتها طوال عشرين عاماً من حكومة رضا خان.

في أوائل أيام رضا خان، وبعد ما حكّم ركائز سلطته، بدأ هجمته لهدم سُنن الدين، وإشاعة نماذج الغرب الاقتصاديّة والثقافيّة، وفي هذا الوقت كان رجال الدين من الشيعة في مختلف مدن إيران، يفتشون عن موقع يمكنهم من استعادة وحدتهم وانسجامهم، لأجل مواجهة رضا خان. وكانت قم المكان الأنسب لحضور الشيخ عبد الكريم الحائري لهذا الغرض.

العالم الديني آقا نور الأصفهاني الذي كان بملازمته أخيه الأكبر آية الله آقا نجفي، كان ذا دور فاعل في مجريات ثورة المشروطة في أصفهان. هيّأ بهجرته إلى قم، لهجرة علماء مختلف المدن إليها، وهكذا اتّسقت متطلبات حركة شاملة وعامة ضدّ رضا خان، الذي تعرّض استبداده الاستعماري إلى تزلزل، فقال بعد ما شاهد الوضع المستجد، أمام مجموعة من رجال طهران:

«مدّرس كان قليلاً، الآن رجال الدين أيضاً جيّشوا ضدي إلى قم، ماذا أفعل تجاه هذا الجيش»[1].

كما ويذكر واقعة قم بهذه العبارة: **«فتنة قم أكبر الفتن»**[2].

وقد أعلن المهاجرون في أوائل أيام اجتماعهم في قم، طلباتهم في ستة بنود كالتالي:

---

(1) نجفي، موسى، **انديشه ي سياسى وتاريخ نهضت بيدار گرانه' حاج آقا نور الله اصفهاني** (= الفكر السياسيّ وتاريخ حركة التوعية للحاج آقا نور الله الاصفهاني)، 1990م، ص385.

(2) المصدر نفسه، ص 386.

1 ـ منع أو إصلاح وتعديل نظام التجنيد.

2 ـ إدخال خمسة من العلماء إلى المجلس؛ (وفق الأصل الثاني لمتمّم دستور المشروطة).

3 ـ المنع التام عن المنهيات الشرعيّة.

4 ـ إبقاء وتثبيت محاضر الشرع.

5 ـ تعيين شخص بمهمة مراقب الشرعيّات بوزارة الثقافة.

6 ـ منع نشر الأوراق المضرّة والخطيرة التي كانت تنشر بمختلف المبرّرات، وإغلاق مدارس الأجانب[1].

ولقد جهد رضا خان، من خلال إرسال البرقيّات العديدة وبعث تيمور تاش وآخرين، إلى إخماد الحركة بالمفاوضات والوعود، لكن بما تلقاه من إجابات قاطعة وحاسمة لم يجن نتاجاً من ذلك. ولكن باستشهاد الحاج آقا نور الله الأصفهاني بدسّ السمِّ له بحقنه أَفَلت الحركة.

كان الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري يجتنب ربط مصير حوزة قم، حديثة التأسيس، بهذه الحركة السياسيّة التي لم يكن لها مستقبل مشرق حسب رأيه. وعلى الرغم مما أولاها من مواكبة ودعم، إلّا أنّه لم يتسنّم قيادتها؛ بل كان يتجنّب كلّ حركة سياسيّة أخرى كانت لتضرّ بحياة ودوام الحوزة، مستثمراً كلّ قدرته وطاقته لحفظها. ولكن إذا كان لم يتخذ وجهاً سياسياً خاصاً في الوهلة الأولى أو كان ضعيفاً سياسياً؛ فهو كما يدلّل التاريخ، كوّن أساس حركة سياسيّة قوية برزت بعد عدة عقود؛ ذلك أنّه لو لم تكن حوزة قم العلميّة التي دامت في سنوات حكم رضا خان العسيرة بفضل الله وباقتداره،

(1) انظر، نجفي، مصدر سابق، ص 386.

وبمساعيه الدؤوبة، لما كانت قد ظهرت النتائج الثقافيّة والاجتماعيّة التي ترتّبت لاحقاً.

حوزة قم العلميّة ـ وكما سوف نشاهد لاحقاً ـ مع اقتدارها، استطاعت في سنوات ما بعد فرار رضا خان، إعادة المرجعيّة إلى إيران مرة أخرى، وتمكّنت بتوسّعها ونموّها من أن تربي عناصر وكوادر ثقافيين ذوي كفاءة، بالإمكان إلى حدّ ما أن يحلوا محل المتنورين للإشراف على تحرك اجتماعيّ واسع وإدارته، ودون شك ما لم تكن القوة الدينيّة تسدّ هذا النقص، فإنّ كلّ تحرك اجتماعيّ واسع باستطاعته أن يتبلور نظراً لبعده الجماهيري ـ بشهادة حوادث المشروطة ـ ولكن مآله، على الرغم من الانتصارات الأوّلية، سيكون الاستسلام للقوى المنافسة ولو على المدى البعيد.

الخلاصة

محاربة القبليّة ومناحرة الدين كانتا ميزتي استبداد ما بعد المشروطة، ومن ذلك استبداد رضا خان. وكلاهما يشبهان حالة الفوضى ويتسمان بعدم الانضباط. والواقع أنّ استبداد ما بعد المشروطة، ونظراً لما كان يحمله من رسالة، لم يكن بوسعه مهادنة الدين إلّا كحركة تكتيكية وبغية تأمين مصالح إنكلترا وتنفيذ مطالبها.

رضا خان وبعد تسلّطه على الحكم، وبدعم من إنكلترا قام بتغيير بنية إيران الاجتماعيّة. أما المتنوِّرون وإن كانوا قد أعرضوا عن استبداد ما قبل المشروطة، وهو منطلقهم الاجتماعي ولكنهم عارضوه؛ غير أنّهم كانوا مؤسّسي الاستبداد الاستعماري، فهُم على الرغم من كلّ الاصطفافات والاختلافات، امتازوا بأعلى درجات المواكبة والمعاضدة لرضا خان.

وكان كلّ من إسكندر ميرزا، وتقي زادة، وداوَر، في حكومات

رضا خان. وكان أكثر الاتفاقيات عاراً هو ما وقّعه تقي زادة. وكان ذكاء الملك فروغي ماثلاً في أول ووسط وآخر حكومات رضا خان؛ فهو الذي حدثت واقعة مسجد جوهر شاد في حكومته الثانية. وأما عارف، فقد كان لاعب التمثيليّات في بيوت الوجهاء، وداعية الجمهوريّة الرضا خانية، وهو الذي أقدم على هجاء علماء الدين على أمل زوال الإسلام ونيل ملك داراب.

مشير الدولة ـ حسن بير نيا ـ كان يكتب تاريخ إيران في العهد القديم. وكان كسروي داعية حرق الكتب. وكان دشتي مكلّفاً من الديكتاتور بالرقابة. ولم يكن الاستبداد الاستعماري لرضا خان سوى فرصة للمتنورين لإتمام وإكمال ما بدأوه بالمشروطة.

وقد وجّه الاستبداد الرضا خاني كلّ هجماته نحو القوة الدينيّة. ونظراً لانعزال المرجعية عن مستوى القيادة، شهدت حركة التشيّع السياسيّة في أدائها تعددية في الأقطاب.

في هذه الأثناء برز دور السيّد المدرس، الذي كان قطباً سياسياً ـ دينياً فاعلاً بعد المشروطة، وهو بما كان يتّصف به من اطّلاع تام على نشطاء عملاء المستعمر وخاصة إنكلترا، كرّس طاقته السياسيّة المذهلة لمواجهة المجريات المؤديّة إلى تسلط الأجنبي سياسياً.

وبلغت نهضة الغابة في سنوات ما بعد المشروطة ذروتها، وبتوجّه مناهض بقوة للاستعمار ويدعو إلى وضع حد للتدخّل الأجنبي. تحديداً حينما كانت تُبنى ركائز اقتدارية، وهجمة كبرى مضادّة للدين في إيران، في حين غُرس فكر كان عليه حمل رسالة المقاومة، وفي قم الأرض الجرداء من زرع وعمران، وتمّ تأسيس حوزة قم العلميّة.

الفصل الرابع

التراث الدينيّ والتجديد الدينيّ

ـ ١ ـ

القوى الاجتماعيّة في إيران منذ عام ١٩٦٣ إلى ١٩٧٩م (= ١٣٤٢ إلى ١٣٥٧ هجري شمسي)

1 ـ 1 الإمام الخمينيّ رحمه الله، مرجعيّة وقيادة دينيّة

من نافل القول أنّ المنعطف الذي حصل في طريقة عمل القوى الاجتماعيّة في إيران في عام 1963م. كان منبثقاً من سياسة القوّة الدينيّة وإبداعها المبتكر في أثناء انتفاضة السادس من حزيران (= 15 خرداد). وقد اتصف الحضور الفاعل للإمام الخمينيّ في حياة إيران السياسيّة بالخصائص والمعالم الآتية:

1 ـ 1 ـ 1 جعل المرجعيّة الشيعيّة في مستوى القيادة السياسيّة للقوة الدينيّة

أصبح الإمام رحمه الله بصفته مرجعاً دينياً، على رأس حركة سياسيّة فاعلة، واستطاع أن يستميل المراجع الآخرين ويستنهضهم إلى ميدان العمل السياسي، الأمر الذي لم يكن قد تحقق عمليّاً منذ الحركة الدستوريّة (= المشروطة) ولغاية ذلك المقطع من الزمن.

ولا شك في أنّ المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة، وبعد مشاهدتها لنتائج ما قامت به من تحرّكات ناشطة خلال أحداث المشروطة، وللأسباب المذكورة آنفاً، أحجمت عن الاضطلاع بحركة سياسيّة فاعلة، ولم تدرج هذا الأمر في برامجها، وإنّما اكتفت بإبراز بعض المواقف المرحليّة؛ ولكن في عام 1963م. شاركت هذه المرجعيّة في حركة واسعة، وتبنّت هي قيادتها بصورة مباشرة.

1 ـ 1 ـ 2 استيعاب واحتواء الحركات السياسيّة الموجودة آنذاك

من الطبيعي أنّ وجود المرجعيّة الشيعيّة في الميدان حالَ دون تشظّي القوّة السياسيّة الدينيّة، ومنعها من التحوّل إلى أقطاب متشتّتة. كما أنّها حشدت هذه الطاقات في حركة شعبيّة واسعة وعامة، بحيث تضاءل أمامها بريق الحركات السياسيّة الأخرى، واضمحلّت الجاذبية السياسيّة للحركات التي لم تنسجم معها. فإذا كانت الحركات السياسيّة المعارضة للاستبداد، والتي نظّمت نفسها قبل عام 1963م في أطر فكريّة ثقافيّة معاصرة سياسيّة أو دينيّة، وكانت القوّة الدينيّة تقع في عرض هذه القوى الثقافيّة، فإنّ الوضع الحالي، وبحضور الإمام الخمينيّ رحمه الله في ميدان السياسة، حفّز القوّة الدينيّة على توسيع امتدادها واحتواء القوى الأخرى؛ بحيث أصبح بقاء هذه القوى مرهوناً بانضوائها تحت لواء هذه القوّة الدينيّة، وهذا ما كانت تفتقر إليه القوّة الدينيّة بعد الثورة الدستوريّة (= المشروطة).

1 ـ 1 ـ 3 المواجهة مع أساس النظام المَلَكيّ (الشاهنشاهيّ)

لا ريب في أنّ المواجهة مع أصل النظام الحاكم تُعدّ خصوصيّة لم تتبنّها أيّ من الحركات السياسيّة من قبل. ولكن تحاشي مثل هذه المواجهة لا يعني بالضرورة اعتراف تلك الحركات الفاعلة آنذاك، الدينيّة منها وغير الدينيّة، بمشروعيّة الحكم المَلكيّ (الشاهنشاهي) القائم؛ وإنّما كانت تعتبر تحقيق هذا الهدف بعيداً ولهذا انصرفت عن

طرحه كشعار أو هدف يلائم المرحلة. فعلى سبيل المثال حزب «توده»، كحزب «ماركسي» كان لا يبغي إلّا تحقيق نظام اشتراكي وشيوعي، ولم يكن يرفع شعار تغيير النظام أو إزالته ضمن شعاراته السياسيّة طيلة فترة نضاله، بل كان يدّعي العمل والنضال في إطار الدستور. وأمّا القوّة الدينيّة الفاعلة آنذاك فقد كانت تنظر إلى كلّ حكم في زمن الغيبة لا يخضع لإشراف الفقيه الجامع للشرائط على أنّه حكم ظالم وغير مشروع؛ ولهذا فهي لا تعتبر الحكومة الدستوريّة (= المشروطة) حكومة شرعيّة. والدليل الذي أقامه الميرزا النائيني في دفاعه عن المشروطة كان يستند إلى قاعدة وجوب دفع الأفسد بالفاسد؛ أي إنّ النظام الاستبدادي للشاه إذا كان يمثّل فساداً عظيماً والناس لا يقدرون على دفعه أو تغييره بالكامل، فإنّ الواجب يحتّم عليهم العمل قدر المستطاع على ضبط شرعيّته وتحديدها.

وأمّا حركة الإمام رحمه الله في عام 1963م، فقد حفّزت القوّة الدينيّة والقوى السياسيّة العاملة آنذاك على رفع شعار جديد، وهو مواجهة أصل النظام الحاكم. وقد لقي هذا الشعار مقبوليّة كبيرة، بسبب دراية الإمام رحمه الله ونبوغه السياسي، إضافة إلى الشِدّة التي كان يتبعها النظام الاستبدادي في تعامله مع الدين، وخاصة بعد وفاة المرحوم آية الله البروجردي. وقد حاول الإمام في خُطبه الأولى ردع الممارسات التي كان يقوم بها النظام ضدّ الدين، غير أنّ هذا النظام بدأ بشنّ حملات شاملة وشرسة حتى بلغ ما بلغه في مذبحة الخامس عشر من خرداد «السادس من حزيران»، وما تلا ذلك من خطابات الشاه، وإقرار قانون الحصانة، حيث تبيّن عدم حرصه على حماية استقلال البلاد وحفظ هويّة المجتمع الدينيّة. وحينها علمت القوّة الدينيّة أنّ النزاع مع الشاه لا يتوقّف عند حدّ معيّن، وإنّما هو حرب لا تنتهي إلّا بنهاية أحد الطرفين.

1 ـ 1 ـ 4 النضال ضدّ الصهيونيّة وضد الإمبرياليّة

استقطب النضال ضدّ الإمبرياليّة، وغيره من الشعارات التي كان ينادي بها حزب «توده»، شرائح مختلفة من أتباع الحركة التنويريّة؛ بيد أنّ محاربة الإمبرياليّة بمعناها الأوسع، الذي كان يشمل أميركا والاتحاد السوفييتي وإنكلترا، كانت من أهداف الحركة التي يقودها الإمام رَحِمَهُ اللهُ فقط. وأمّا النضال ضدّ الصهيونيّة فهو الآخر كان من خصوصيّات الحركة الدينيّة وحدها في هذه المرحلة؛ لأنّ الاهتمام بموضوع إسرائيل وإن كان حاضراً في نشاطات آية الله الكاشاني وفدائيّي الإسلام، إلّا أنّه لم يرقَ إلى مستوى المشكلة السياسيّة آنذاك بين صفوف أتباع الحركة التنويريّة للمجتمع الإيراني.

وكان جلال آل أحمد من الشخصيّات البارزة للحركة التنويريّة في تلك الفترة، بعد استقالته من حزب «توده»، وهو وصف وضعه الفكري قائلاً إنّه أصبح ـ بعد الإعراض عن النظام الزراعي الاشتراكي الروسي ـ مروّجاً للنظام الزراعي والاشتراكي الإسرائيلي، وبعدما ألَّف كتاب: «ولاية إسرائيل». ففي السنين الأولى لعقد الأربعينيّات وما سبقه، كانت مواقف القوّة الدينيّة في ما يخصّ وجود إسرائيل فريدة من نوعها، في حين ظهرت اهتمامات الحركة التنويريّة في عقد الخمسينيّات وبسبب التأثيرات التي أوجدتها التنظيمات الفلسطينيّة اليساريّة.

1 ـ 1 ـ 5 منع تطبيق سياسة الديمقراطيّة الموجّهة

القدرة الكبيرة للقوة الدينيّة، ومن خلال توجيهها وجهة واضحة وجزئية، دفعت بالنظام الملكي إلى اتّباع أساليب غير مسبوقة من أجل الدفاع عن وجوده. والجريمة النكراء التي ارتكبها النظام في الخامس عشر من خرداد قوّضت المجال أمام أيّ ألاعيب سياسيّة.

1 ـ 1 ـ 6 إظهار قوة الدين

استطاعت التعبئة الجماهريّة الواسعة ومن خلال مقاومتها، وإيثارها الفريدين من نوعهما، الكشف عن القدرة السياسيّة للقوة الدينيّة في المجتمع، والتي هي جزء من الحركات السياسيّة المعارِضة التي خنقها النظام مدَّةَ عقد من الزمن.

إنّ الخصوصيات التي سبق ذكرها أثّرت في القوى الاجتماعيّة الأخرى، وأوجدت التحوّلات اللّاحقة في الدين وفي الأفكار الدينيّة.

2 ـ 1 دولارات النفط، سلطة واستبداد

ومن النتائج الأساسيّة لحركة القوّة الدينيّة المناهضة للاستبداد، فضح قسوة النظام وظلمه أمام الملأ، بحيث تصاعد استخدام البطش والعنف بصورة ملحوظة ومتزايدة في مواجهة القوّة الدينيّة، بعدما أن بلغت القوّة الأمنيّة للنظام المستبد أوجها بين الأعوام 1971 ـ 1977م، وذلك بسبب الإمكانات الاقتصاديّة الجديدة، والمتنامية بعد ارتفاع أسعار النفط، ما ساعد على توفير قدرة ماليّة عظيمة لدى النظام .«**فمنذ عام 1962 ولغاية 1971م استمّرت عائدات النفط بالصعود، وارتفعت من 342 إلى 1851 مليون دولار؛ أي زادت بنسبة تفوق الخمسة أضعاف. وفي الوقت نفسه زادت صادرات إيران من النفط الخام من 8/ 53 مليون طن إلى 2/ 198 مليون طن؛ أي ما يعادل 7/ 3 أضعاف.**

ففي سنة 1962م، كانت عائدات إيران 4/ 6 دولار لكلّ طن من صادراتها النفطية، ثم أصبح هذا الرقم في عام 1971م 3/ 9 دولار، ومنذ عام 1972م ولغاية عام 1975م كان صعود الإيرادات النفطية مستمراً وخاصة في عام 1974م، بحيث ارتفعت إيراداتها منذ عام 1972م ولغاية عام 1975م من 5/ 2 مليار دولار إلى 6/ 18 مليار

دولار، وهكذا استمر نموّ هذه الايرادات النفطيّة حتى عام 1978م»[1].

كانت هذه الإيرادات النفطية تؤمّن أحياناً تسعين بالمائة من ميزانية الدولة؛ لكن أغلبها كان يصرف في أسواق الاستهلاك. وفي عقد الخمسينيّات صُرف الجزء الأعظم منها في تأمين ميزانية الدولة العسكريّة، وهكذا يعود دوران هذه الأموال ثانية إلى أسواق الأسلحة. وهذا الأمر بطبيعة الحال يؤدّي إلى انعاش الاقتصاد العسكري الأميركي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ القوّة العسكرّية الجديدة التي نشأت عن هذا الطريق كانت تلعب دور الشرطي لصالح الأميركي في المنطقة، كما حصل في عُمان حينما أُرسل جيش إيران إلى هناك للقضاء على حركة ظفار.

وأمّا الجزء الآخر من إيرادات النفط، فقد كانت تُنفق في ترويج الأمور الترفيهية، وإشاعة الثقافة الاستهلاكيّة داخل المدن، ما خلق حالة من تفوّق المدن على القرى، فتصاعدت بسبب ذلك وتيرة الهجرة من الأرياف إلى المدن.

وقامت الدولة أيضاً باستغلال الإمكانات الاقتصاديّة الهائلة في تطوير جهازها الأمني، وقمعت بذلك كلّ أنواع المعارضة في النصف الأوّل من عقد الخمسينيّات، وهكذا سيطرت على الأوضاع بالقوّة والبطش.

ولا شك في أنّ الظروف السابقة جعلت من إيران منطقة آمنة بالنسبة إلى الغرب، بحيث إنّ الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر

---

(1) رزاقي، إبراهيم، **اقتصاد إيران**، نشر ني، طهران، 1988م، ص 484.

وزوجته روزالين، اختارا هذه المنطقة ليقضيا فيها شهر كانون الثاني من عام 1978م. وهو وصفها في كلمة ألقاها يومذاك بواحة الأمن والاستقرار.

3 ـ 1 التنوير، الاضطراب وقابلية التأثّر

استهدفت حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ بالدرجة الأساس المثقفين والمتنوّرين، وأثرت الحركة الدينيّة في هذه الشريحة المهمة من الجهتين: السياسيّة والفكريّة.

ولم يكن بالإمكان وضع الحركة الدينيّة المنبثقة عام 1963م من الناحية السياسيّة في إطار السياسات السائدة للقوى التنويرية؛ والسبب يعود إلى أنّ تلك القوى السياسيّة كانت تنظر إليها كمنافس حقيقي موجود في الميدان، بالإضافة إلى أنّها اعتمدت في تحرّكاتها سياسة الصبر على النظام والنضال ضدّه في إطار القانون القائم، وهذا مالم تكن تؤمن به القوّة الدينيّة. ولكن وبعدما شاهدت الحركة التنويريّة حلول فصول جديدة على الساحة في عام 1961م قامت بإنهاء حالة الانتظار والترقّب، وانتقلت إلى موقف آخر.

ولا ريب في أنّ الصفة الدينيّة لحركة الإمام السياسيّة، والمواقف المتشدّدة للحركة الدينيّة إزاء النظام، كانت من أهمّ العوامل التي دفعت تلك القوى السياسيّة إلى تجاهلها؛ ولهذا كانت قيادة الجبهة الوطنية تمرّ مرور الكرام على الأحداث السياسيّة الواقعة آنذاك. والمواقف المختلفة التي كانت تصدر عنها بين الحين والآخر ضدّ الأساليب، كانت تؤدّي إلى ضياع الأجواء المفتوحة للعمل السياسي. وقد أدّت قوة وحدّة حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ، والتي تميّزت بالتفاف الجماهير حولها بصورة لم يسبق لها مثيل من قبل، إلى خلق حالة من الحراك المتميّز، وانجرار جلاوزة النظام إلى استعمال القسوة

والعنف ضدّها، وإلى أن تُواجه بنقد مشترك من قبل جميع الحركات التنويريّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ الموقف الجديد للحكومة المستبدّة في تصدّيها للحركة الشعبيّة الواسعة، وعلى الرغم من نجاحها في قمع تلك الحركة، قضت على جاذبيّة الأساليب السابقة في العمل السياسي. كما أنّ إصرار القادة السياسيين في ذلك العقد من الزمن على الاستمرار في نهج العمل السياسيّ السابق أدّى إلى انزوائهم وفقدان شعبيتهم.

وأمّا جيل الشباب الذي تربّى على ثقافة اليمين واليسار للمتنوّرين، فقد وقع تحت تأثير الجاذبية الجديدة الصاعدة التي أفرزتها حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ السياسيّة، ما دفعهم إلى الانسياق باتجاه سياسة أكثر تشدّداً من تلك التي ظلّت قياداتهم مصرّة على الاستمرار فيها، وهذا الأمر أدّى إلى ظهور بعض التشكيلات السياسيّة المؤمنة بالعنف وبالمقاومة المسلّحة وحرب العصابات، والتي كانت مقتبسة في أغلب الأحيان من الحركات اليساريّة السائدة في عقود الخمسينيّات والستينيّات في دول جنوب شرق آسيا أو في أميركا الجنوبية. وفي نهاية المطاف انعكست هذه الحالة الجديدة على الأجيال الماضية التي ظلّت معزولة من قبل مؤسّسات النظام المختلفة من جهة، وأدّى إصرارها على السياسات السابقة من جهة أخرى إلى انزوائها بصورة تامة عن جماهيرها.

إنّ الآثار التي تركتها حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الأرضيّة الفكريّة للقوى التنويريّة، كانت تمتاز بمستوى عالٍ من الأهمّية. ففي حركة عام 1963م وبعدما برزت القدرة الفائقة للدين، ورُفعت فيها شعارات فاقت في قوّتها الشعارات التي كانت سائدة بين أوساط الحركات التنويريّة، اضطرّ هؤلاء إلى إبداء بعض الاهتمام بالدين،

بعدما كانوا منصرفين عنه تماماً منذ بداية الحركة الدستورية (= المشروطة). أما المتنورون فبعدما عاشوا عقداً من الاستبداد الذي كان يكتم الأنفاس، وكانوا يلاحظون خلاله حالة الانهيار التي يعيشها أبناء الشعب، أخذوا يشاهدون الآن حركة عظيمة تتفجّر من بين صفوف هؤلاء الناس، وتتدفّق كالسيل الجارف على نحو لم يسبق له مثيل من قبل؛ لذا أخذت قلوبهم تنبض رغبة في دخول معترك النضال. وقد تمسّك بعض المتنوّرين بمواقفهم السابقة وسايروا السلطات الحاكمة في إطلاق تهم الرجعيّة جزافاً على هذه الحركة الدينيّة المتفجّرة، غير أنّ هذه التصريحات كانت أعجز من أن تحول دون النظر والالتفات إلى حالة لا يمكن التغاضي عنها.

ولقد خلقت الرؤية الجديدة للمتنوّرين إلى الدين موجة اجتماعيّة من نوع آخر، أُطلق عليها اسم التجديد الدينيّ أو حركة التنوير الدينيّ التي سنأتي على تفصيلها في الباب التالي.

الخلاصة

نخلص إلى القول إنّه كان لحضور الإمام الخمينيّ رحمه الله في الحياة السياسيّة الإيرانيّة نتائج مهمة هي:

أ ـ إيصال مقام المرجعيّة الشيعيّة إلى مستوى القيادة السياسيّة للقوة الدينيّة.

ب ـ احتواء واستيعاب الحركات السياسيّة الفاعلة آنذاك.

ج ـ إعلان المواجهة مع أصل النظام الملكي الشاهنشاهي الحاكم.

د ـ النضال ضدّ الإمبرياليّة والصهيونيّة.

هـ ـ الحؤول دون تطبيق سياسة الديمقراطيّة الموجهة.

و ـ إبراز قوة الدين وقدرته.

ومن النتائج الأساسيّة لمقارعة الاستبداد، فضح همجيّة النظام وإجرامه أمام الملأ. وأمّا السعي الأهم في حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ فقد تركّز حول استقطاب الطبقات المثقفة والمتنوّرة من المجتمع الإيراني. فالجيل الشاب الذي تربّى تحت تأثير الثقافات اليساريّة واليمينيّة للحركات التنويريّة، وقع تحت تأثير القوّة الجاذبة الجديدة التي خلقتها حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ السياسيّة، فمال نحو سياسات أكثر تشدّداً وحدّة من تلك التي استمر عليها قادته السابقون.

ولا شكّ في أنّ الأثر الذي تركته حركة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ على المتبنّيات الفكريّة للمتنوّرين كان له أهمّية قصوى. وأمّا حركة عام 1963م فبعدما أظهرت اقتدار الدين، أجبرت قادة الحركة التنويريّة الذين غضوا أبصارهم عن الدين تماماً إلى إبداء بعض الاهتمام به.

ـ ٢ ـ
خصوصيّات التنوير الدينيّ في إيران

1 ـ 2 التنوير وإرادة التجديد في الدين

مادام المتنوّرون في حالة الإعراض عن الدين فهُم ينعتونه بالرجعيّة والتحجّر، وخلو مفاهيمه من المعنى، والعودة إلى عصور ما قبل الحضارة؛ لكنهم وبعدما شاهدوا عظيم قدرته الاجتماعيّة، انجذبوا إليه، وبدأوا بتحليله، ونظروا إليه نظرة جديدة؛، فكانت نتيجة بحوثهم الخروج بدين تنويريّ؛ لأن المتنوّر حينما ينظر إلى الدين برضاً، سيعمل على إعادة صياغته، وتهذيبه وفق معارفه التي تدور في إطار المذاهب الحسّيّة أو العقليّة الغربيّة. لذلك فهو يسير في مسير إنكار أسراره، أو تفسيرها عبر رؤاه المحدودة، ويغفل عن أنّ هذه المعارف لا يمكن نيلها إلّا عن طريق المعرفة العِلوية.

إنّ إنكار الحقائق الدينيّة التي تمثّل جوهر الأديان، وباطنها يفرض على المتنوّرين تجديد بناء المعرفة الدينيّة كرسالة، وضرورة اجتماعيّة؛ وحاصل هذه الرسالة سيكون تياراً دينيّاً جديداً يطلق عليه

في عصرنا الحاضر تسمية «التجديد الديني».

والمراد من مذاهب التجديد الدينيّ هو إعادة بناء الدين وفق مقاييس فكريّة عقليّة محضة، أو حسب مبدأ علمي تجريبي بحت؛ وبعبارة أخرى: إنّ هدف هذه الاتجاهات هو إعادة النظر في الدين من دون الاهتمام أو الاعتناء بأبعاده الملكوتيّة والغيبيّة. لقد بدأ الشعور بضرورة تجديد الدين في إيران، حينما ظهرت الأفكار التنويريّة على يد بعض المتنوّرين، أمثال ملكم خان أو آخوند زاده، إلّا أنّ هذا الأمر عجز عن بلوغ مرحلة التحقيق، بسبب افتقار تلك الأفكار إلى قوة الجذب القادرة على استقطاب أتباع الحركات والتيارات الدينيّة في صدر الحركة الدستوريّة (= المشروطة)، بالإضافة إلى قوة وعمق المعارف الدينيّة التقليديّة.

ولكن ظهرت بعد ذلك بعض الحركات التجديديّة في صور مختلفة، وأُطر متنوّعة، وكان أغلبها يطغى عليه الطابع الفردي أو الاجتماعي المحدود، ولم تكن على الإطلاق قادرة على رفد تيار اجتماعيّ كبير، حتى عام 1963م حيث بلغ التجديد الدينيّ في السنوات اللّاحقة أَوَجَه، وبرز على شكل تيار اجتماعيّ غير مسبوق. لا شك في أنّ اتساع التجديد الدينيّ في هذه السنوات كان الدافع إليه الجاذبيّة الجديدة التي رافقت الحركة السياسيّة لعام 1963م.

2 ـ 2 التنوير الدينيّ في إيران وفي الدول الأخرى

إنّ التحليل الدقيق لأسباب ظهور الاتجاهات التجديديّة الدينيّة في إيران، ومعرفة الخصوصيّات المتعلّقة بذلك الأمر، مرهونان بمقارنة تلك الاتجاهات مع الحركات التجديديّة الموجودة في الدول الإسلاميّة الأخرى؛ باعتبار أنّ التجديد الدينيّ ظاهرة برزت ملامحها في الدول الإسلاميّة المحافظة، بعد الاطلاع على ثقافة الغرب

وحضارته، وأنّ فرصة هذا البروز كانت تعتمد على مدى موقف هذه الدول من تلك الظاهرة.

والواقع أنّ مقارنة التجديد الدينيّ في إيران مع سائر البلدان الإسلاميّة الأخرى، يمكنه أن يُشخّص معالم مختلف الثقافات السائدة مع تبيان دورها الإيجابي أو السلبي في ظهور، وانتشار التجديد الديني؛ كما وأنّ ظهور التيارات التجديديّة الدينيّة في الدول الإسلاميّة بعد احتكاكها مع الغرب، كان البعض منها يعود إلى غرب المجتمع الإسلامي، والبعض الآخر إلى شرقه؛ فأمّا التيارات الناشئة في النواحي الغربيّة من الدول الإسلاميّة، فقد كان أغلبها موجوداً في مصر وسوريا، ومن رواد هذه التيارات: محمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا؛ في حين أنّ التحوّلات الحاصلة في النواحي الشرقيّة كان أغلبها يتركّز في الهند. وكان من حملة لوائها السير سيّد أحمد خان وإقبال اللّاهوري.

وبعد مقارنة هذه التيارات مع الحركات المشابهة لها في إيران تّتضح لنا أوجه الاختلافات بينها، والتي يمكن حصرها بما يأتي:

أ ـ التأخّر لمدة قرن من الزمن.

ب ـ التقليديّة.

جـ ـ القيادة التنويريّة.

أ ـ ونعني به التأخّر الزماني، حيث بلغت الفاصلة الزمانية بين الظهورين مدة قرن. فقد بدأت بوادر ظهور هذا التيار في إيران بعد الاحتكاك الأوّلي مع الغرب؛ أي بعد ظهور واتساع الفكر التنويريّ، إلّا أنّ الخطوات في هذا الاتجاه كانت حتى عام 1963م بطيئة وفرديّة في أغلب الأحيان، ولا ترقى إلى حالة التيار الاجتماعي

القويّ، في حين أنّ التيارات المشابهة لها في سائر الدول الإسلاميّة كانت قد تبلورت على شكل حركات اجتماعيّة واسعة قبل مئة سنة من ذلك.

ب ـ التقليديّة: لا شك في أنّ التأخّر لقرن من الزمن سترافقه التقليديّة، فعندما تبرز الحاجة إلى هذه الحركات بعد مرور مئة سنة على شروعها في البلدان الأخرى، فإنّ كلّ خطوة يُراد وضعها في هذا الاتجاه ستكون على أثر خطى الآخرين وفي طريقهم الذي ساروا عليه من قبل؛ وهكذا فإنّ كلّ حركة جديدة تنطلق في سبيل مضى عليه الآخرون ستكون بمثابة التأثّر المباشر بهم، وهو ما يؤدّي إلى تسريع السير وانطلاقه بصورة غير مسبوقة.

وتُقسم التيارات التجديديّة في إيران إلى أقسام مختلفة تتناسب مع الحركات المتقدّمة والتي كانت مصدر التأثير فيها كما سيأتي لاحقاً.

جـ ـ وأمّا الميزة الثالثة لحركات التجديد الدينيّ في إيران، فهي قياداتهم التنويريّة، وهذا يعني أنّ قيادة هذه الحركات كانت على الغالب من العناصر التنويريّة الواقعيّة تحت تأثير الحركة الدينيّة، واتجهت مضطرّة إلى الاهتمام بالدين. وكانت هذه القيادات تجهل مباني الفكر الدينيّ بمقدار ما كانت قد تعلمته عن الأفكار التنويريّة. والحال أنّ قيادات تيارات التجديد الدينيّ في بقيّة الدول كان أغلبها في مراكز العلوم الدينيّة، ويتربّى على تعاليم الدين، وكانت أيضاً على الأغلب بمستوى القيادات الدينيّة لمجتمعاتهم.

3 ـ 2 أسباب الاختلاف

يمكن إرجاع الفوارق الثلاثة السابقة إلى العوامل التالية:

أ - الفكر الفلسفيّ العرفانيّ للتشيّع.

ب ـ الفكر الكلاميّ الأشعريّ لأهل السنّة

جـ ـ الفقه السياسيّ لأهل السنّة.

د - الفقه السياسيّ للشيعة.

أ ـ الفكر الفلسفي العرفاني للتشيّع

يعتبر الفكر الفلسفيّ ـ العرفانيّ للتشيّع، والذي كان يُدرّس في الحوزات الدينيّة، الحارس الأساسي لليقين بالنسبة إلى السنن الدينيّة؛ كما وأنّه موقع الشهود بالنسبة إلى باطن الشريعة. وعلى هذا الأساس، فإنّ هذا الفكر يتّسم بالحياة الدينيّة، ويعطي قدرة مقاومة التيارات الإلحادية، التي ذهبت إلى إنكار الأبعاد الملكوتيّة للعالم، أو بادرت إلى تفسير الآفاق السماوية تفسيراً أرضيّاً. وفي هذه الحال، يصبح الأشخاص الذين يعيشون حياة دينيّة في صميم هذه التعاليم، مصدر توجيه الأمة فيما لو حاولت الثقافات الغربيّة الخدّاعة الاستحواذ على ذهن، أو فكر الرجال القائمين على السياسة، وسوف يقومون بهداية التيار الحاكم بدلاً من الاستسلام إليه وتبريره، عندما لا يجدون آذاناً تصغي إلى نداء الغيب، ولا عيناً تبصر عالم الملكوت. وحين تخلو الحوزات العلميّة من المتعلّمين بسبب تسلّط وتحكّم التيارات التنويريّة، حينئذٍ سيقدّرون بفراستهم، ووعيهم، وعلمهم حجم الفتنة التي بدأت أطرافها تمتدّ، وسوف يبادرون في الوقت المناسب إلى حماية حدود الإيمان، وسيتصدّون لكلّ ما هو قادم من هنا أو هناك. وعلى هذا المنوال تحافظ التعاليم الدينيّة،

ومنها الفلسفة والعرفان، على استمرارها في محيطها الخاص بعيداً عن النظام التعليمي العام في المجتمع، ومن دون الدخول معه في حديث أو حوار.

إنّ الابتعاد عن النظام التعليمي العام، وانعدام الحوار العلمي، هما ناجمان في الحقيقة عن موت التعليم بين صفوف هذه الحركة، التي لا تفكّر بشيء سوى تقليد المظاهر الغربيّة. ومع استمرار هذا المستوى من التقليد المقترن بالعزوف عن السياسة، ستكون تبعاته الانعزال عن المجتمع والانزواء عنه. بعبارة أخرى: إنّ أتباع الحركة التنويريّة، عندما تذوّقوا سموم السياسة الغربيّة، وفُتِحت لهم نافذة النظر إلى الفكر الغربي، وتعلّموا كيف يقلّدونهم في كلّ شيء وحتى في طريقة تفكيرهم، لاريب في أنّ أولى ترجماتهم ستتركّز على الفلسفة الغربيّة، حينها سيتبعثر الصمت البارد المقرون بالتفكير من جهة، والتحقير الجاهل من جهة أخرى، وستكون أوّل آثارهم الدينيّة، كما سيأتي شرحها لاحقاً، بعيدة عن التفسير التنويري للدين، وسوف يصبّ في نقد ومواجهة الفلسفات المترجمة.

ويجدر القول إنّ ثراء الفكر الفلسفي والعرفاني للتشيّع من جانب، ومقاومته التي أبداها في مواجهته للفلسفات الغربيّة من جانب آخر، منعا علماء الدين من الاستسلام للتيارات الفكريّة الغربيّة، وقضيا على كلّ مجال للتجديد الدينيّ، الذي يعني تفسير الدين من قبل المفكّر الغربي. ولهذا السبب لم يظهر من بين الأشخاص الذين كانوا يقودون الحركات التجديديّة في إيران أحد من الأساتذة، والمؤمنين بالمبادئ الفلسفيّة والعرفانية المعروفة للتشيّع، وإنّما كانوا جميعهم من الذين لا يفقهون هذه المبادئ، وكانوا قد تربّوا في صميم التعاليم الغربيّة وانجذبوا إليها.

ب ـ الفكر الكلاميّ الأشعريّ

تفتقر بعض المذاهب إلى القواعد البرهانيّة، وذلك بسبب اتّباعهم للمنهجَ الجدليّ. فهم لا يملكون القدرة على مقاومة الأفكار الغربيّة بصورة استدلاليّة برهانيّة؛ ولهذا السبب، عندما يشاهد هؤلاء القادة الدينيّون إيمان الناس المتزلزل قد فقد قدرته على مقاومة الحملات الغربيّة، فإنّهم سيلجأون إلى أحد السبيلين: إمّا أن يقوموا بتكفير كلّ من يقع تحت التأثير الغربي وترك سُننه الدينيّة خلف ظهره، وإمّا أن يعملوا على تجديد البناء الجدليّ لكلام الماضين، ووضع قواعد استدلاليّة جديدة. والخيار الثاني المتضمّن تغيير الأفكار الكلاميّة سيجبر هؤلاء القادة، وبسبب افتقارهم إلى الأسس الفلسفيّة الكافية، إلى السعي للدفاع عن حريم الدين مستعينين على ذلك ببعض الأساليب التي تفسّر الأحكام علمياً.

ونلفت هنا إلى أنّ هذا النوع من الدفاع الذي يأخذ صورة التجديد الدينيّ سوف لا يُقابل بإنكار أو رفض المتنوّرين، لا بل العكس من ذلك سيكون في أغلب الموارد موضع ترحيبهم؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنّ هذا الدفاع يؤدّي إلى تقديم فهم تنويريّ للدين. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفكر الكلامي الأشعري وإن كان لا يُعدّ فكراً تجديدياً، إلّا أنّ ضعفه أمام الثقافة الغربيّة سيدفعه بصورة غير مباشرة إلى ترويج ونشر التجديد الديني. وهذا الأمر قد يحدث حتى من قبل قادة الدين، ويضاف إلى ذلك أنّ الشعور بضعف هذا الفكر عن المقاومة، سيكون من بين الأسباب التي تساعد على اتّساع وانتشار الاتجاهات التجديديّة بين أهل السنّة بسرعة فائقة ما يجعلهم متقدّمين على غيرهم زمانياً في هذا المضمار.

ج ـ الفقه السياسيّ السنّي

يعتبر هذا الفقه من العوامل التي خدمت حركات التجديد الدينيّ

بصورة غير مباشرة، حيث كان له دور مؤثّر في سرعة انتشار تلك الحركات، وبمقتضاه أيضاً أطلق على حكام المجتمع الإسلامي وعلى وُلاته لقب «أولي الأمر»، وصارت تبعيّتهم وطاعتهم جزءاً من الواجبات الشرعيّة، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإنّ هجوم الاستعمار واستبداده الذي صار عنواناً للنفوذ الأجنبي الرامي إلى القضاء على القوّة الدينيّة، أصبح من جملة المصائب التي شغلت ذهن كلّ عالم أو مصلح، وبالنتيجة صار النضال أو المقاومة أو الإصلاح السياسيّ من الواجبات الاجتماعيّة الملحّة جداً. ومن البديهيّ أنّ المصلحين الاجتماعيين، والقادة الدينيين دخلوا الميدان مضطرّين بقصد الذود عن الحياض الاعتقاديّة والسياسيّة للدين. ومن أجل تبرير أعمالهم كانوا بحاجة إلى تغيير فقههم السياسيّ قبل أيّ أمر آخر. وبعبارة أخرى: إنّ الاصلاح الاجتماعي، والدفاع السياسيّ أمام الغرب كان سيؤدي لزاماً إلى حصول تغيير في الفكر السياسيّ ـ الدينيّ بين أهل السنّة. وهذا التغيير يحدث غالباً في إطار الفكر السياسيّ الغربي، أو يقع بإلهام منه، ثم يظهر كنوع من أنواع الحركات التجديديّة. ومن الدلالات الواضحة على وجود قابليّة تأثّر الفقه السنّي بالفلسفات السياسيّة الغربيّة، هو ما يلاحظ في تحليلات بعض علمائهم في القرن الآخر للحوادث السياسيّة الواقعة بعد وفاة الرسول الأكرم (ص).

لقد حافظ النزاع الشيعي ـ السنّي على صورته الدينيّة على مرّ التاريخ بحيث ظلّ محصوراً في ماهيّة وحقيقة الخلافة والسلطان بعد رسول الله (ص)، وسعى كلّ فريق إلى تبيان حججه في باب إثبات أو نفي مشروعيّة أو دينيّة الخلافة بعد النبيّ الأكرم (ص).

فالشيعة يقولون بوصاية علي بن أبي طالب (ع)، ويثبتون ذلك بدليل النص والأحاديث المتواترة، والسنّة يتمّسكون بالإجماع

وينكرون النص أو تواتر الأحاديث مستندين في ذلك إلى حديث منقول عن الرسول الأكرم (ص) يثبت حجيّة الإجماع الشرعيّة. في حين إنّ الشيعة لا يقولون بصحة هذا الحديث، أو هم ينكرون تحقّق الإجماع بحجة غياب بعض أصحاب رسول الله (ص). والسنّة يقولون بكفاية تحقّقه بمجرد اجتماع جماعة من أهل الحلّ والعقد. والشيعة يشيرون إلى اختلاف كيفيّة اختيار الخليفة الثاني، أو طريقة انتخاب الخليفة الثالث، ويقولون بوجود تناقض بين الموردين. وأهل السنّة ينبرون في أجوبتهم إلى إعطاء تبرير شرعيّ لتفسير الوقائع والحوادث بعد رسول الله (ص). وهكذا يستمر البحث في تتبّع ماهيّة السلطة التي كانت لها صورة دينيّة، أو هي بالنتيجة عنوان لخلافة رسول الله (ص) التي تحمل قدسيّة إلٰهيّة. ولكن ظهرت تدريجياً في القرنين الأخيرين رؤى جديدة لتفسير وتبرير الحوادث بعد رسول الله (ص) في آثار علماء أهل السنّة، استُعملت فيها بعض الطرق التي تمتدّ جذورها إلى الفلسفات السياسيّة الغربيّة من قبيل: الأكثريّة والديمقراطيّة وأمثالهما؛ لذا، وفي ضوء هذا البيان، تُدان نظرية الإمامة التي يدّعيها الشيعة على اعتبار أنها لا تنسجم مع مفهوم الديمقراطيّة. وبذلك يصبح ما جرى في السقيفة صحيحاً لأنّه يتناسب مع رأي الأكثريّة.

لقد امتاز الفقه السياسيّ لأهل السنّة في ماضي التاريخ بمرونته العالية، مقابل الحوادث والوقائع الاجتماعيّة في المجتمع الإسلامي، ولكن مع ذلك كلّه لم يفقد قالبه الدينيّ في أيّ من هذه الحالات، وإنّما قام بإعطاء تفسير دينيّ لكلّ ظاهرة تنشأ. وفي القرنين المنصرمين عمد هذا الفقه إلى تغيير بعض موارد أصوله، وبُناه الدينيّة إثر ما جاء من ناحية الثقافة الغربيّة، وهكذا أضفى على هويّته صفة تنويريّة.

د ـ الفقه السياسيّ الشيعي

امتاز هذا الفقه، وخلافاً للفقه السنّي، بقدرته على النضال السياسيّ مقابل الاستبداد الاستعماري، ولهذا فهو لم يفسح المجال أمام الحركات التجديديّة؛ وخير شاهد على ذلك وجود تفاوت بين مواقف الفقه السياسيّ السنّي والشيعيّ وردود فعلهما إزاء ما قام به السيّد جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني) في إيران ومصر. فعندما أدرك الدور التخريبي السياسيّ للغرب في الدول الإسلاميّة، بذل قصارى جهده لأجل إيجاد حركة سياسيّة فعّالة تقف بوجه تجاوزات الاستعمار السياسيّة، فأرسل كتاباً إلى القادة الدينيين بما يخصّ ثورة التبغ ومن جملتهم الميرزا الشيرازي، وتلخّص طلبه في العمل بما يمليه الفقه السياسيّ الشيعي على القادة الدينيين، ولم تكن لهذا الطلب من نتيجة سوى العمل بالفقه الموجود، ولكن على الرغم من هذا الموقف أدّى حضور السيّد جمال الدين في مصر وفي بقيّة الدول الإسلاميّة إلى إيجاد تيار تجديدي دينيّ يدعو إلى أفكار سياسيّة جديدة.

وبالإضافة إلى العوامل الأربعة السابقة، والتي كان لكلّ منها دور خاص، سلبياً كان أو إيجابياً، في تسريع ظهور الحركات التجديديّة أو في إبطائها، وتوجد عوامل أخرى تدخل في هذا السياق من قبيل الحضور المباشر للاستعمار في بعض الدول غير الشيعيّة. هذه العوامل وإن كان لها تأثيرها، فإنّها من دون شك لا تُعدّ ضمن العوامل الرئيسيّة الأربعة؛ لأن الوجود المباشر للجيوش الأجنبيّة، ومدى التأثّر به يعتمدان على الفكر السياسيّ للدولة الواقعة تحت الاستعمار، وعلى قدرتها في الدفاع عن مبادئها الفكريّة. وبعبارة أخرى: لولا تدخّل قادة الدين ورفضهم لحكم المستعمر، ولولا مقاومة القوّة الدينيّة ومواقفها التي تتجسّد بتوحيد جميع فئات

الشعب من الاتجاهات كافة، ولولا نزول الجميع ومن ضمنهم المرجعيّة إلى الميدان، لولا كلّ ذلك لما كان هناك أيّ سبب لقيام الدول التي دخلها الاستعمار المباشر بإلغاء ما أُبرم من عقود، واتفاقيّات مع المستعمر من قبيل اتفاقية عام 1907م أو اتفاقية عام 1919م والتي كانت ترمي إلى تقسيم إيران إلى منطقتي نفوذ، أو الوجود البريطاني العلني في جميع إيران. وفي ضوء ما سبق يمكن استخلاص نتيجة مفادها، أنّ العوامل الأربعة السابقة تبيّن بوضوح سبب انتشار الأفكار التجديديّة الدينيّة في بعض الدول كمصر والهند بالتزامن مع ظهور الحركة التنويريّة واتّساعها في هذه الدول، كما أنها تبيّن أيضاً سبب مشاركة علماء الدين السنّة في قيادة هذه الحركات، وامتناع علماء الشيعة عن تأييدها في مجتمعاتهم. وهو ما أدّى إلى تأخّر ظهور هذه الحركات في المجتمعات الشيعيّة، وتشرح كذلك سرّ وجود قيادة تنويريّة على رأس الحركات التجديديّة الدينيّة بين الشيعة، وسرّ بقائها على تقليديّتها الذي يعود سببه إلى تأخّرها الزماني. وأمّا العامل الأساس الذي أدّى إلى انتهاء هذا التأخير والذي دام مئة سنة عبر تدخّل المتنوّرين، ولم يستمر أكثر من ذلك كما مرّ سابقاً، فيعود إلى الدور الذي لعبته حركة الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ السياسيّة في انتفاضة 15 خرداد؛ لأن هذه الحركة أظهرت الدين للعيان، وأثبتت قدرته الاجتماعيّة التي طالما كانت محلّ اعتراض المتنوّرين، وعنادهم بسبب إعراض قادة الدين عن إعطاء تفسير علمي للدين في القرن المنصرم، وكذلك بسبب الاختلافات والتقاطعات الحاصلة في صدر الحركة الدستوريّة (= المشروطة).

وبعدما أبدى الناس سرعة في تحركاتهم، وقوة في فاعليّتهم، انتزعوا زمام المبادرة من المنافسين السياسيّين، وأجبروهم على مماشاة هذه الحركة والاصطفاف معها. والاصطفاف الجديد الذي

أصبح على شكل تيار اجتماعي حوّل حركة التجديد الدينيّ لتصبح ظاهرة اجتماعيّة عظيمة، بعدما كانت تدور في جوانب محدودة أو فرديّة إلى حدّ ما، وهكذا أصبحت القوّة الدينيّة محور هذه الحركة والمؤسّس الأول لها.

وأمّا كيفية نمّو ورشد الحركة التجديديّة في تلك السنين، وطبيعة الأشكال المختلفة التي اكتسبها هذا التيار في تطوّره، فقد كانت تتبلور في تقليده للتيارات الغربيّة، وكذلك طبيعة موقف القوى المحافظة إزاءه، كلّ ذلك سوف نفصله بعد عرض موجز لتاريخ الحركات التجديديّة في إيران وماضيها المتّصف بالركود.

الخلاصة

إنّ ما ينتج من رؤية المتنوّرين إلى الدين سيكون ديناً تنويريّاً، والتجديد في الدين وفق هذه الرؤية، يعني إعادة النظر فيه من دون الاعتناء بأبعاده الملكوتيّة والغيبيّة، وإنّما النظر إليه في إطار تفكير عقلي محض، أو علمي تجريبي مجرّد.

يمتاز المجددون الدينيّون في إيران عن غيرهم في سائر الدول الإسلاميّة بميزات ثلاث هي:

أ ـ التأخّر مدة قرن من الزمن.

ب ـ التقليديّة.

جـ ـ القيادة التنويريّة. وهذه الميزات سببها عوامل أربعة هي:

- الفكر الفلسفي ـ العرفاني للتشيّع.
- الفكر الكلامي الأشعريّ لأهل السنّة.
- الفقه السياسيّ السنّي.

- الفقه السياسيّ الشيعي. فأمّا الفكر الفلسفي ـ العرفاني للتشيّع، وبدليل ثرائه العلمي وتصدّيه لفلسفات الغرب، أصبح حائلاً دون استسلام مفكّري الدين أمام التيارات الفكريّة الغربيّة. وأمّا الفكر الكلامي الأشعري، وإن كان لا يُعدّ فكراً تجديدياً في الدين، غير أنه وبسبب عجزه وضعفه، صار عاملاً مساعداً غير مباشر لبسط نفوذ التجدد الدينيّ ورواج أفكاره.

من جهته، أعطى الفقه السياسيّ السنّي تفسيراً دينياً لكلّ ظاهرة برزت خلال العصور الإسلاميّة من دون أن يفقد هيكله الديني، إلّا أنّ مسايرة هذا الفقه في القرنين المنصرمين للوقائع الاجتماعيّة أدّت إلى انقلابه في بعض موارد أصوله وأسسه الدينيّة مما أكسبه هويّة تنويريّة.

أما الفقه الشيعيّ فبسبب قدرته المتميّزة على المقاومة السياسيّة أمام استبداد الاستعمار، أقفل المجال أمام نشوء الحركات التنويريّة.

ـ ٣ ـ

تاريخ حركات التجديد الدينيّ في إيران

1 ـ 3 مرحلة ركود التجديد

التجديد الدينيّ حاجة اجتماعيّة يبدأ الإحساس بها مع ظهور التنوير الفكريّ، وقد طرح أول شعاراتها بعض المتنوّرين تحت عنوان البروتستانتيّة الإسلاميّة، بعدما رأوا التغيّرات الحاصلة في مفاهيم ومعاني الدين بعد عصر النهضة في الغرب.

وأمّا القوّة الدينيّة التي كانت تفتقر في بداية الأمر إلى المعرفة الكاملة بمبادئ الفكر السياسيّ الغربي، فقد سارت أولى خطواتها على طريق إيجاد تبرير دينيّ للحركة الدستوريّة (= المشروطة)، في مواكبة التنويريّين الذين يشتركون معها في النضال، إلّا أن تدخّل قادة القوّة الدينيّة في جميع المجالات لأجل تطبيق الفقه السياسيّ والقضائي الشيعي، وإصرار التنويريّين على سيطرة النظام السياسيّ المتأثّر بالغرب، أدّيا إلى بروز اختلافات علنيّة وتقاطعات مكشوفة

بين الفكرين الدينيّ والتنويري، ثم تصاعد الموقف وانتهى بنزاع دمويّ أثناء الحركة الدستوريّة (= المشروطة).

وبعدما شعر أتباع القوّة الدينيّة بموقف التنوير الفكري الرافض للتفسير الدينيّ للشعارات المطروحة، ورأوا إصرارهم على إعطائه وجهة دينيّة تنويريّة، بالإضافة إلى ثبوت عدائهم وإهمالهم للمبادئ الدينيّة، بدأت الثقة تتزعزع بتيار التنوير الذي كان يمثل في حينها الجو السياسي والاجتماعي للطبقة الحاكمة على المجتمع، وانتهى هذا التناقض بابتعاد القوّة الدينيّة عن الحياة السياسيّة والثقافيّة. في ظلّ هذا الواقع، سعى المتنوّرون الذين كانوا في نشوة الانتصار، بكل إمكاناتهم لإزاحة القوّة الدينيّة من الميدان وإزالة تعاليمها. وموقفهم المتشدّد هذا، وإصرار قادتهم على مناهضة الدين في هذه الظروف، قضى على جميع المقومات اللّازمة لبقاء حركتهم، ونزع منهم قدرة الاستمرار كتيار اجتماعيّ قويّ. وهكذا لم يبق في الساحة السياسيّة إلّا حركات تجديديّة كانت في أغلب الأحيان تحمل صورة فرديّة، أو تحوّلت إلى جسر يخدم مصالح بعض التيارات المعروفة بعدائها العلنيّ للدين. وفي السنوات الأخيرة لهذا المقطع الزمني؛ أي في العقد الأخير لحكم رضا خان، أصبحت الحركة التجديديّة تحت قيادة شريعت سنكلجي وكسروي. وكان هذان الشخصان يحظيان بدعم وحماية رضا خان، في الوقت الذي كان هذا الحاكم يمارس أقسى أنواع الضغوط على الدين. وعلى الرغم من أنّ هذين الشخصين لم يكونا من المتنوّرين البارزين؛ لأن الجوّ التنويري المضاد للدين كان أقوى وأشدّ من أن يرضى أتباع الحركة التنويريّة بغطاء ديني، ولهذا انبرى «كسروي»، وهو الذي كان يدعو إلى تنقية الدين، إلى إنكار التشيّع وبعض مسلّمات الدين، ما انعكس على مؤلّفاته وخُطبه، هو ومن كان على شاكلته. وطغت على آثارهم وخُطبهم دعوة انتقاد الدين التقليدي بدلاً من السعي لإعادة صياغة

الدين، ومع كلّ ذلك قام بإلقاء اللوم على الدين معتبراً إيّاه العامل الأساس للتخلّف عن قافلة التحضّر الغربي. وأبرز عمل فكريّ للقوة الدينيّة ضدّ تلك المساعي هو كتاب «كشف الأسرار» للإمام الخمينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

ومنذ عام 1941م، تضاعفت نشاطات حزب «توده» في ترويج الأفكار الغربيّة، وتمثّلت هذه الأعمال ببعض الترجمات والمؤلّفات، وكذلك استقطاب الطبقة الشابة من المجتمع، عبر جناحين: يميني ويساري. وأمّا القوّة الدينيّة التي فقدت مجال الحوار مع منافسيها بعد الحركة الدستوريّة (= المشروطة)، فقد رأت في دخول الأفكار الغربيّة ضرراً على قطاع واسع من شباب المجتمع، ووجدت في ذلك فرصة جديدة مناسبة لاستثمار مواقعها العقيديّة، خاصة في هذه السنوات العشرين التي شاعت فيها سياسة الاستبداد، والتي لم تعرف غير القوّة والشدّة وسيلة لتطبيق السياسات التي يمليها عليها الغرب. ولا سيما بعدما ظهرت بوادر تزعزع أركان هذا الاستبداد، وانحسار الخطر الذي كان يهدّد إجراء الحوارات مع المنافسين.

كان الاستبداد الاستعماري الذي يُعدّ من مستلزمات استقبال التنويريّين للاستعمار، كان من الموانع الأساسيّة للتفكير أثناء حكمه؛ لذا أدّى كسر هذا الاستبداد إلى إفساح المجال أمام القوّة الدينيّة لمواجهة الأفكار الجديدة التي قدمت إلى البلاد من الغرب، وبصورة مكتوبة، أصبحت لأول مرّة في متناول العموم. إضافة إلى دحض التهم التي بقيت توجّه طيلة سنوات الاستبداد من جانب واحد إلى الدين، من قبيل كونه العامل الأساس في الهزيمة القوميّة، أو هو الأداة في انتصار «أعراب البادية» على الحضارة الإيرانية العريقة، أو هو السبب في تخلّف إيران عن ركب الحضارة الغربيّة. ولهذا كانت

السنوات المتعاقبة بعد عام 1941م، وإلى جانب العوامل السياسيّة الحرجة، كانت من السنوات العصيبة على الحركة الفكريّة للتشيّع.

لقد كان حفظ ونشر التعاليم الفقهيّة والأصوليّة الذي حُشر في زاوية التعاليم الدينيّة منذ الحركة الدستوريّة، وكذلك دحض التهم، ومواجهة الهجمات الفكريّة الشرسة التي جعلت من القوّة الدينيّة قوة غريبة ومهمّشة، كان ذلك من الواجبات الأساسيّة للقوة الدينيّة. وقد أصبح الجزء الأوّل من هذه الواجبات والذي نعني به بسط ونشر وتوسيع التعاليم الفقهيّة، أكثر سهولة مما سبق، بسبب استمرار وتواصل الحوارات الداخليّة للقوة الدينيّة، فإن أغلب الفقهاء البارعين قد تربّى في نصف القرن المنصرم في صميم التعاليم الفقهية، أكثرهم في منفى النجف، والقلّة كانوا منزوين في قم. وأمّا الجزء الثاني والذي يختص في مجال مقاومة ومجابهة الغزو الفكريّ الأجنبي، فقد وضع أمام القوّة الدينيّة طريقاً شاقاً ووعراً، وصعوبة الطريق تعود من جانب إلى الصمت المطبق الذي ساد مدَّة ثلاثين أو أربعين سنة، على أثر ظهور الحركة التنويريّة التي كانت لا تهتمّ ولا تعتني بكلّ فكر أو رأي يحمل لوناً مخالفاً للون الغربي، ومن جهة أخرى يعود إلى الأفكار الجديدة التي نشرت لأوّل مرة بصورة مؤلّفات، وكتب ووضعت بين أيدي عموم الناس، بعد مرور نصف قرن على ظهور الحركة التنويريّة وعشرين سنة من عمر الاستبداد الاستعماري؛ وبالإضافة إلى تلك الأفكار الجديدة، فقد تدفّقت تعاليم مسمومة، ومنظّمة إلى الجامعات، والإعداديات تهدف إلى إعادة صياغة أذهان الشباب، وفق ما يلائم الأهداف المرسومة. وهناك أيضاً الحالة النفسيّة التي كانت تحملها القوّة الدينيّة في سنوات الانزواء والإبعاد إزاء ما كان يصدر من أفعال، وأقوال من أتباع الحركة التنويريّة، ضاعفت من صعوبة الوضع السابق. ويضاف إلى ما ذُكر أنّ التيار

التنويريّ في جميع هذه الأعوام، وبحكم ما كان يتّصف به من عناصر جذب مادّية وسياسيّة، من دون أن يكون له دور فكري بنّاء، استطاع استقطاب الشريحة الشابة، وغير المتعلّمة وبعض من عناصر القوّة الدينيّة الذين كانوا في حالة من تزلزل الإيمان واضطراب العقيدة. وكان سلاح التكفير، واجتناب العدو الذي لم يكن لديه ما يقوله سوى أسلوب القهر والقوّة، من أمضى الأساليب للحفاظ على القوّة الداخليّة.

وبعد أحداث شهر «شهريور» للعام 1941م، وجدت قيادات القوّة الدينيّة الفاعلة نفسها مضطّرة ـ من أجل الحضور في الميدان ـ إلى التعرف على أقوال، وأفكار التيارات المنافسة الموجودة آنذاك والتقارب معها؛ لأن السياسة السابقة التي تعتمد أسلوب الانسحاب واجتناب العدو، وعدم مواجهته، لم تعد مجدية؛ لذا جوبهت هذه المحاولات برفض من قبل بعض العناصر والتي أفنت عمرها في ظلّ الأجواء القديمة، ولم يكن لها عمق فكري يستوعب محاولات الاقتراب.

وفي ضوء ما سبق من عوامل، أصبحت المشاركة في الميدان الجديد، أو استعمال السلاح الحديث ـ الذي لا يتوفّر إلّا لدى نخبة من الرجال المتعلّمين، والمقتدرين، والذين يجب أن تكون لهم إلى جانب علمهم في موارد الكلام الفلسفي، والعرفاني، والتي هي من مستلزمات مواجهة العدو الذي يحاول غزو المواقع العقيديّة للدين، دراسة وكفاءة حوزوية متميّزة، تمكّنهم من كسب اعتماد وثقة عناصر القوّة الدينيّة المتشائمين، إلى حدّ ما من إمكانية تجاوز الإطار المعتاد للصراع والذي يتّخذ في الغالب طابعاً سلبياً.

لقد اعتمدت الجماعة التي كانت تدعو إلى التقارب في بداية المطاف، أسلوباً كان يقتضي الاهتمام من جديد بالتعاليم العقيديّة

والفلسفيّة الشيعيّة أوّلاً، وذلك من أجل إعداد جيل قادر على مواجهة الأفكار الفلسفيّة الغربيّة. ولا شك في أنّ محاولات من هذا القبيل ستؤدّي إلى فقدان التعاليم الدينيّة تأثيرها الاجتماعي، وسينتج تحول هذه القوّة الشعبيّة إلى أخرى ضعيفة ينحصر بقاؤها في حيّز محدود من التعاليم الدينيّة. هذا الأمر أدّى إلى بروز حركة دفاعيّة جديدة في الحوزة العلميّة، وخاصة على صعيدها الداخليّ الذي كان يتخذ من قم مركزاً له، إلى جانب نشاطاتها في تعاليم الدروس الحوزويّة الرامية إلى بسط ونشر الدراسات الفقهيّة الأصوليّة.

2 ـ 3 العلّامة الطباطبائي وإحياء العلوم العقليّة

يُعتبر الإمام الخمينيّ رَحِمَهُ اللهُ الرائد الأوّل على طريق إحياء العلوم العقليّة، فعندما شعر الإمام بحاجة الحوزة العلميّة الماسة لهذه العلوم، وعلى الرغم من إحجام وإدبار المجتمع عنها وإهماله لها على مدى عقود من الزمن، تبنّى الإمام الخمينيّ رَحِمَهُ اللهُ تدريس العلوم الكلاميّة، والفلسفيّة، والعرفانيّة في حوزة قم. ومن ثم تبعه العلّامة الطباطبائي الذي قطع مراحل عالية في الفقه، والأصول، والعلوم العلميّة والعمليّة للفلسفة والعرفان على يد ورّاث العلوم الإلٰهيّة في النجف. وفي السنوات الأخيرة لحكم رضا خان الاستبدادي وحتى حكم جماعة الديمقراطيين، عكف هذا العالم الجليل في مسقط رأسه على تأليف بعض الرسائل، وبعد هجرته إلى قم حافظ على ديمومة الحركة التي شرع بها الإمام الخمينيّ هناك. وقد شعر العلّامة بعد مجيئه إلى قم بوجود حاجة إلى بعض العلوم العقليّة حيث أشار إلى ذلك في أحد أقواله: «**عندما جئت إلى قم ونظرت إلى الوضع التحصيلي في الحوزة لم أجد تناسباً بين ما يحتاجه المجتمع الإسلامي وبين ما هو موجود، فهذا المجتمع بحكم كونه إسلامياً**

كان بحاجة ماسة إلى دراسة القرآن ومعرفته جيداً حتى يتسنّى له استثمار كنوز علومه الإلٰهيّة العظيمة، إلّا أنّ الحوزة العلميّة كانت تفتقر حتى إلى درس واحد مقرّر في تفسير القرآن. كان مجتمعنا بحاجة إلى قدرة استدلال عقلي تمكّنه من الدفاع عن عقيدته وعرضها على الآخرين، وهذا الأمر يستلزم تدريس هذه الدروس في الحوزة من أجل تطوير قدرة العقل والاستدلال لدى الطلبة.

وكما هو معلوم إنّ الطبقة الروحانيّة التي هي شريحة مهمّة من شرائح المجتمع يفترض بها، من أجل الإمساك بزمام القيادة المعنويّة، أن تكون ملمّة بفضائل الأخلاق وعارفة بالأمور المعنويّة، ولكن للأسف تفتقر الحوزة العلميّة إلى مثل هذه التعاليم والدروس إلّا في موارد محدودة تذكرها بعض الشخصيات العلميّة النادرة. وبعبارة أخرى: إنّ الإسلام بُني على الكتاب والسنّة والعقل، الكتاب والسنّة عنصران مهمان لمعرفة محتوى رسالة النبيّ الأكرم (ص) وفهم بيانات خلفائه المعصومين (ع) بالإضافة إلى اكتساب القدرة العقليّة اللّازمة لإثبات مسائل الدين الأصوليّة، ورد الشبهات الواردة من قبل المذاهب الغربيّة، إلّا أنّ الدروس في الحوزة العلميّة لا تتجاوز الفقه والأصول فقط وهذه لا تبحث إلّا في جزء محدود من سنة النبي (ص) والائمة الأطهار (ع)، ولم يكن هناك أي أثر للفلسفة والمعقولات ولا لتفسير القرآن ولا لسائر علومه وعلوم السنّة، فرأيت من الواجب البدء بدرس في الفلسفة، وآخر في تفسير القرآن، وثالث في الأخلاق»[1].

تعكس العبارات السابقة الوضع المتردّي الذي كانت تعيشه

---

(1) مصباح، محمد تقي، دور العلّامة الطباطبائي في المعارف الإسلاميّة، **يادنامه علّامة طباطبائي**، مؤسّسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ج 1، ص 196 ـ 197.

الحوزة واضطرابها، حيث استطاعت بفضل إخلاص وصمود عناصرها المخلصة والمضحّية التخلّص من بطش حكومة رضا خان المستبدّة، والهروب من المدينة، واللّجوء إلى المناطق النائية لمذاكرة العلوم والتدريس، وبالإضافة إلى الوضع العام المتردّي كانت الاحتياجات الاجتماعيّة المستجدّة تفرض على القوّة الدينيّة مهمة تلبيتها.

ولا بدّ من التذكير بأن العلّامة الطباطبائي بدأ بتطبيق رؤيته في الحوزة العلميّة، وخاصة بعدما لقي دعماً من قيادة الحوزة الحكيمة آنذاك والمتمثّلة بآية الله البروجردي، والتي ساعدت بحنكتها على تجنيب الحوزة ورجالاتها الأضرار السياسيّة طيلة العقدين المنصرمين. وقد عكف على تدريس الحكمة المشائية، والحكمة المتعالية لصدر المتألهين، بالإضافة إلى علم الأخلاق، والعرفان الإسلامي، وتفسير القرآن، إلى جانب الدروس الأساسيّة في الحوزة، ونعني بها الفقه والأصول، والتي ترتبط بحياة الفرد والمجتمع من خلال الكتاب والسنّة. ولم يتوقّف العلّامة الطباطبائي عند هذا الحد، بل عمل على تطوير القدرات العلميّة لدى الطلبة من خلال تدريسهم العلوم العقليّة والفلسفيّة المقارنة، وبالتالي أسلوب النقد، وبحث الأفكار، والعلوم الغربيّة التي غزت المجتمع من كلّ مكان، وسخّرت لأجلها المؤلّفات والكتب؛ فكانت نتيجة تلك الدروس التي كانت تُلقى مرتين أسبوعياً إلى جانب دروس الحوزة التقليديّة، هي صدور كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

لقد جاء هذا التأليف من ناحية القوّة الدينيّة، في وقت تزامن مع ظهور أولى الترجمات المبتورة للفلسفة الغربيّة مثل كتاب: سير حكمت در أوربا (= تطوّر الفلسفة في أوروبا) لفروغي، وبعض المبهورين بالغرب. وتزامن أيضاً مع تصاعد نشر الأفكار اليساريّة

والترويج لها، لذا ساعد هذا المؤلّف على إظهار الاستعدادات الكامنة لقوة الفكر الإمامي في مواجهة الفكر الغربي.

ونلفت إلى أنّ هذا الكتاب صدر مع هوامش توضيحية كتبها أحد أبرز تلاميذ الإمام رحمه الله والعلّامة الطباطبائي وهو العلّامة الشهيد المطهّري، وانتشر على نطاق واسع منذ عام 1953م، وظلّ محافظاً على قوته البرهانية والفلسفيّة حتى الآن، وبعد مرور عقود من الزمن؛ ولذلك صار مصدراً ترجع إليه الكتب الأخرى التي ألّفها أتباع القوّة الدينيّة في مواجهة الحركات الفكريّة التنويريّة اليساريّة واليمينيّة.

ومن الكتب الأخرى التي صدرت في هذا السياق بعد كتاب «أصول الفلسفة» وكانت مستوحاة منه، الكتاب القيّم للشهيد محمد باقر الصدر تحت عنوان «فلسفتنا»، والذي صدر عن الحوزة العلميّة في النجف الأشرف. لكن، على الرغم مما في هذا الكتاب من إبداعات وابتكارات، إلّا أنّه وبسبب تركيزه في الأغلب على التيارات اليساريّة التنويريّة وبالتحديد الماركسية منها، فقد حُذف من منهج الكتب الدراسيّة في المراكز التعليميّة التي كانت تدرّسه بعد أفول الماركسية سياسياً وفكرياً. في حين بقي كتاب «أصول الفلسفة» يحمل عنوان الكتاب الأساس للفلسفة في نقد التيارات الحسّيّة والعقليّة الغربيّة، وبقي يلعب دوراً فعّالاً في رسم وتبيين الأصول الكليّة للفلسفة الإسلاميّة.

وخير شاهد على عَظَمة ومكانة هذا الكتاب فشل جميع التيارات اليساريّة واليمينّية في نقده أو تفنيده. ولو لم يكن في مقدّمة الكتب التي جابهت الفلسفات الغربيّة، لما اعتُبر عدم نقده وبحثه من القوى اليمينية واليسارية دليلاً على عظمته. ولا شكّ في أنّ إعادة نشره وطرحه بعد سنين من تأليفه يعكس دوره وتأثيره، في وقت استسلم

البعض ممن ضعف فكرهم، وانعقدت ألسنتهم أمام رواج الفكر الغربي، ولم يجدوا حيلة غير التقليد الأعمى لتلك الأفكار. ولا بدّ من القول هنا إنّ الجماعات المذكورة لو كانت ذات قدرة على الابتكار والبرهان، لدخلت في حوارات مع مطالب هذا الكتاب مستخدمة في ذلك استدلالاتها المضادة كما تدعي، إلّا أنّ صمتها المطبق، وعدم المبادرة إلى النقد تعكس حقيقة وضعهم المقلّد للأفكار الغربيّة في جميع جوانبها، على الرغم من التظاهر بعد سنوات الأربعينيات كأسلافهم التنويريّين بخلاف ذلك، مع وجود فارق بسيط وهو أن تقليد التنويريّين كان محصوراً في المظاهر السياسيّة والاقتصاديّة للغرب، في حين إنّ تقليد هذه الجماعة امتدّ إلى الناحية الفكريّة أيضاً.

ومن المؤلّفات المهمة الأخرى للعلّامة الطباطبائي، كتاب «تفسير الميزان» الذي صدر في عشرين مجلداً، واستغرق تأليفه عشرين سنة، تناول في تفسيره الحاجات الاجتماعيّة التي يجيب عنها القرآن، وانصرف عن بحث الكثير من المعارف الإلٰهيّة والقرآنية معلّلاً ذلك بقوله: «**إن التوفيق الإلٰهيّ لاستثمار وفهم تلك المعارف لم يشمل المجتمع**»، بيد أنّ العلّامة وجد نفسه مضطراً في بعض الأحيان إلى الإجابة عن قسم من المسائل المطروحة من التنويريّين، والتي تشمل أبعاد التعاليم الغيبية للقرآن، بالإضافة إلى الاعتراضات التي كانت تُطرح من قبلهم على جوانب الدين المختلفة بما يناسب مقتضى ظهور واتّساع هذه الحركة.

ويجدر القول إنّ التصدي لمشاكل من هذا القبيل لم يقتصر على «تفسير الميزان» فقط، وإنّما اشتركت في ذلك جميع التفاسير الصادرة في القرن المنصرم في جميع الدول الإسلاميّة. فكل تفسير من هذه التفاسير انبرى إلى تقديم حلول للمسائل السابقة، والتي

برزت بعد الاحتكاك مع الفكر الغربي، ومع ظهور الحركات التنويريّة بصورة حاول كلّ منها حلّ هذه المعضلات، إلّا أنّ الدور الأساس في هذا المجال يعود إلى «تفسير الميزان» حيث امتاز عن جميع تفاسير القرن الأخير بميزات أهمّها: أنه ما مِن فقرة من فقراته التي تعالج مشكلة كانت قد طُرحت من قبل العقليّين أو الحسيّين الجدد وتؤدّي إلى إيجاد شبهة علميّة، إلّا ونقدت الأُسس الفلسفيّة للسؤال المطروح من زاوية فلسفيّة وعرفانيّة. وبذلك كشف سلبية، ومحدوديّة، وعدم نضوج الحسيّين والعقليّين الغربيّين، حيث كان العلّامة يجيب عن أسئلتهم بأسئلة مضادة، ومن ثم يبدأ بنقدها ودحضها. في حين إنّ تفاسير القرن الأخير من قبيل: «تفسير المنار» لمحمد عبده ورشيد رضا، و«تفسير الكواكبي» وغيرهما، حاولت الرد على الشبهات المثارة عن طريق توجيه أو تفسير القرآن علمياً. وهذا معناه القبول بالاعتراض الوارد وإنكار الجوانب الملكوتية والغيبية للقرآن. وكانت نتيجة ذلك طرح دين جديد يحظى بالقبول لدى الوسط التنويري المستشكل، في حين إنّ «تفسير الميزان» استطاع وحده، ومن بين التفاسير الأخرى، الحفاظ على حقيقة السُنن الإلٰهيّة من خلال تناول الجوانب الإلٰهيّة، والوحي، والمعارف الدينيّة، وكذلك لم يضعه أحد في مصاف تفاسير المجدّدين الدينيّين.

أمّا الأثر العلمي الآخر الجدير بالاهتمام، والذي أخذ بعين الاعتبار مسائل هذا العقد وما تلاه من عقود، فهو كتاب «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» للشهيد مرتضى المطهّري الذي تناول فيه بحث الإشكالات البارزة في الفترة المظلمة للاستبداد، محاولاً بذلك إعطاء تفسير لظاهرة تحوّل الوطنية إلى تابع مطلق للإسلام، والتي أصبحت منهلاً أساسياً لأفكار الليبراليين في تلك السنوات.

وتعكس هذه الآثار والمؤلّفات بمجموعها وجود تيار فكرّي دينيّ

يسير بموازاة الأفكار الغربيّة التي كانت منتشرة في إيران. وهذا التيار الفكري حافظ على خطه العام، ولم يتحوّل في جميع الأحوال إلى تيار تنويريّ يفسّر الأمور الدينيّة تفسيراً علمياً، وإنّما عمل أتباعه جاهدين على الدفاع عن المعرفة الشهوديّة، والعلوم الدينيّة والسُنن التي أوجدتها من خلال بحث خصائص المعرفة الحسّيّة، والعقليّة.

3 ـ 3 توضيحات علميّة من سُنن دينيّة

برز تيار آخر من وسط القوّة الدينيّة يوازي التيار السابق، اعتمد في طريقة عمله على إعطاء تفسير علمي للسُنن الدينيّة والآيات القرآنية، بقصد الدفاع عنهما في مقابل الأفكار الإلحاديّة الغربيّة. ولم يلجأ رواد هذا التيار إلى الاستدلالات الفلسفيّة العميقة في بحوثهم لتحليل المسائل، وإنّما اكتفوا بالنظر إليها من زاوية علمية فقط. ومن المؤلّفات البارزة لهذا التيار تفسير «قبس من القرآن» للعلّامة آية الله الطالقاني، و«التفسير الجديد» للأستاذ محمد تقي شريعتي، وكتب أخرى للمهندس بازرگان.

لقد ركز آية الله الطالقاني في تفسيره على تقديم حلول للمشاكل التي ظهرت مؤخراً من ناحية العلوم التجريبية الجديدة، وذلك لأجل تبيان الآيات القرآنيّة، من قبيل تحوّل العصا إلى ثعبان وحالات أخرى في هذا السياق. وحرص الكاتب في توضيحه لتلك المسائل على إعطاء إجابات علمية لتلك الظواهر، أو إيضاح عدم تعارضها مع العلم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من التفاسير قد شاع بأساليب أخرى في بعض الدول الإسلاميّة، وخاصة مصر، خلال القرن المنصرم. وأمّا آية الله الطالقاني فإنّ معرفته باللغة العربيّة قد ساعدته على الاستعانة بالمصادر العربيّة البسيطة بحيث أصبح هذا التفسير

يتشابه في مطالبه مع كثير من التفاسير العربيّة إلى حدٍّ صار يذكّرنا بتفسير «في ظلال القرآن» لسيد قطب المعاصر للطالقاني.

وفي سياق متّصل، حذا الأستاذ محمد تقي شريعتي حذو المفكر آية الله الطالقاني في انصرافه عن معالجة المسائل القرآنية من زاوية فلسفيّة، وقد بذل هذا العلّامة جهداً استثنائياً في نشر حقائق الدين بين أفراد الشريحة الشابة والمتعلّمة؛ فهو كان قد أكمل دراساته العلميّة في بيئة الحوزة العلميّة في مشهد، ثم اشتغل في سلك التعليم الثانوي هناك.

لا شك في أنّ الابتعاد عن العلوم العقليّة في هذه السنوات في حوزة مشهد بسبب تأثّرها بالأفول الاجتماعي للتفكير في أعقاب الحركة الدستوريّة (= المشروطة) وبسبب التدهور الذي عاشته حوزتا قم والنجف، ترك آثاراً سلبية على ذهنيّة الأستاذ شريعتي.

كان الأستاذ محمد تقي شريعتي، وكما هو واضح من آثاره، يحمل نظرة سلبية إلى العلوم العقليّة، بمقدار ما كان متحمساً وإيجابياً تجاه العلوم التجريبيّة. وكانت معرفة هذا الأستاذ باللغّة العربيّة ذات تأثير بالغ في سيره على خطى التفاسير التنويريّة، التي ظهرت على الغالب في مصر. كما وأنّ تبحّره وفهمه لآثار المجدّدين المصريّين كان واضحاً من خلال حواراته واعتراضاته على تلك الآثار. فعندما برزت الاتجاهات المضادة للتشيّع في «تفسير المنار» لرشيد رضا، دفع هذا الموضوع الأستاذ شريعتي إلى تأليف كتابين قيّمين هما: «الخلافة والولاية في القرآن»، و«الإمامة في نهج البلاغة»، ولعب هذان الكتابان دوراً فاعلاً في الدفاع عن التشيّع في مقابل التوجهات المعارِضة، لا سيما وأنّ الأستاذ شريعتي كان على معرفة بشخص رشيد رضا وما كان يفكّر فيه.

أمّا بالنسبة إلى بازرگان، فهو خلافاً لآية الله الطالقاني،

والأستاذ محمد تقي شريعتي، لم يكن ذا باع في الدراسات الحوزويّة، وإنّما كان لديه تخصّص علمي في هندسة ديناميكيّة الحرارة. وقد بدأ عمله السياسيّ كعضوٍ في «الجبهة الوطنية»، ثم أسس «حركة الحرّية» عام 1961م في إطار تلك الجبهة، وأقدم بعد ذلك على تفسير الأحكام والمسائل الدينيّة تفسيراً علمياً معتمداً في ذلك على اتجاهاته الدينيّة. ولكن عدم معرفته باللغة العربيّة أبقاه بعيداً عن الاهتمام بآثار المجدّدين في بقيّة الدول الإسلاميّة. وقد ألّف بازرگان مجموعة من الكتب منها: «المطهرات في الإسلام»، و«العشق والعبادة أو الطاقة الحركية للإنسان»، الذي تناول فيه جوانب حياة الإنسان الأكثر معنويّة من زاوية أصول المقاييس الحركيّة، وكتاب «السبيل المسلوك» ونظر فيه بتشاؤم مطلق إلى العلوم العقليّة، واعتبر الفلسفة مضلة؛ مستنداً في ذلك إلى حديث «الحكمة ضالّة المؤمن». وهذا الاستدلال الخاطئ ناتج من عدم معرفته باللغة العربيّة وعدم تفريقه بين الأفعال الثلاثية المجردّة والمزيدة؛ ففسر كلمة «ضال» بمعنى «مضل»، واستنتج من ذلك نتيجة تنسجم مع هواه ورغبته.

لقد كان المهندس يعتقد أنّ العلوم الحسّيّة التجريبّية الشائعة في الغرب هي الكفيلة بالرقيّ والتكامل، كما كان يعتقد أنّ اتساع هذه العلوم وتطوّرها سيكفل في نهاية المطاف إيصال البشر إلى الهدف الذي دعا إليه الأنبياء من قبل. وبهذا فهو يعتبر سبيل العلم هو عين السبيل الذي طواه الأنبياء. وعلى هذا الأساس يرى أنّ «الغرب يسير على خطى الأنبياء، ويعتبر استحمامهم في الصباح أو أحياناً قبل طلوع الشمس بمنزلة الوضوء والغسل، وكذلك قراءة افتتاحيّة جريدة الصباح بمثابة أداء الصلاة، وقراءة المقالات والمعلومات الأخرى فيها بحكم تعقيبات الصلاة، وقراءة صحف منتصف النهار والاستماع

إلى المذياع بمنزلة الصلاة الوسطى، وقراءة الكتب المتنوّعة بعد الظهر بحكم تعقيبات صلاة الظهر، ونومهم كنوم الثمان ساعات التي يعتبرها المؤمن نوم عبادة، وذهابهم إلى محلات القمار وأماكن الشراب والمراقص بالأمر الهيّن ولا يستحق التوقّف عنده، وأمّا ذهابهم إلى الأندية الرياضيّة أو التردّد على المسارح ليلاً والمتاحف فجميع ذلك في حكم الأمور المستحبة».

لقد اتّصفت الجهود والمساعي التي حاولت تقديم تفسير علمي للحقائق الدينيّة، والتي تُصنّف ضمن نشاطات الحركات التجديديّة الدينيّة بين الأعوام 1941 ـ 1963م اتَّصفت بما يلي:

أوّلاً: لم ترقَ إلى مستوى تيار يحظى باهتمام المجتمع، على الرغم من استقطابها لقطاعات من القوى التنويريّة؛ لأن الجزء الأعظم من هذه القوى كان ذا توجّهات إلحادية وفي مواقع مضادة ومناقضة للدين، أو يطغى عليه طابع الاتجاه اللاديني الذي لا يفسّر الدين علمياً.

ثانياً: حظيت نشاطات هذه الحركة بتأييد القوّة الدينيّة التي وقفت في هذه السنوات إلى جانب التفاسير العلميّة، واعتبرتها في حدود فلسفة الأحكام، وذلك من أجل تطويق صولة الإلحاد، التي شنّها التنويريّون ضدّ الدين باسم العلم. ونلفت هنا إلى أنّ الأمور التي كانت تفسّر الأحكام الإلٰهيّة وفق معطيات النتائج العقليّة والحسّيّة للبشر، قد نالت اهتمام علماء الدين والأئمة الأطهار (ع) أيضاً منذ القدم، وهذا الأمر ورد في بعض الكتب من قبيل «علل الشرائع» المحرّر في القرون الأولى، وكذلك أجزاء من كتاب «أسرار الحكم» من تأليف الحكيم المتأله الحاج ملّا هادي السبزواري، والذي ذكر فيه خواصاً عقليّة وأخرى علمية لبعض الأحكام على أساس الطبيعيّات القديمة في القرن الثالث عشر.

وأمّا النقطة الجديرة بالاهتمام في جميع هذه الأدوار، هي أنّ كلّ من أراد تبيان فلسفة أيّ حكم شرعي، أو توضيح البعد الحسّيّ والعقلي لذلك الحكم، فإنّ جميع هؤلاء لم يكونوا بصدد تقييد استنباط الأحكام في إطار الأسلوب الحسّيّ والعقلي فقط، بل كانوا يؤمنون بانّ العلّة الحقيقيّة للحكم تتمركز في إطار الوحي والشهود، وحضور النبي (ص) والأئمة الأطهار المعصومين (ع) والواصلة إليهم عبر النصوص الصريحة والروايات المعتبرة التي هي معيار كلّ فعل.

ولهذا، وعلى الرغم من قيامهم ببيان فلسفة الأحكام، فقد انصرفوا تماماً عن إثبات الحكم أو رفضه وفق الأسس الفلسفيّة أو العلوم الحسيّة. وفي ضوء ما سبق، انتشرت التفسيرات العلميّة القائمة على أسس العلوم الحسيّة الجديدة لبعض الآيات، والأحكام من قبل تيار العلميّين الجدد، وصارت تلك التفاسير مقبولة في حدود فلسفة الأحكام فقط. وأحياناً أخرى يأتي ذكرها في الخطب، ومِن على المنابر. وفي هذه الأعوام لم يبرز مِن بين السباقين في هذا التيار مَن يتطلّع في جهوده العلميّة إلى ما هو أبعد من هذا المقدار. ولكن وبعد عام 1963م، وبسبب تأثير حركة الإمام رحمه الله السياسيّة في تيارات المجتمع التنويريّة، تغيّرت الخاصيّتان السابقتان للسببين التاليين:

أوّلاً: إنّ اتساع إقبال المتنوّرين على الدين أدّى إلى تغيير رؤيتهم إليه، وإعطائه صفة الحاجة الاجتماعيّة، وإحداث تحوّل جوهري في هذا التيار، بحيث خرج عن كونه تياراً يلبّي رغبات فرديّة لبعض المتنوّرين إلى تيار يمكنه تغطية طموحات مساحات واسعة من المجتمع، وهكذا أصبحت الحركة التنويريّة الدينيّة من المظاهر الاجتماعيّة الواقعية.

ثانياً: إنّ حضور التنويريّين في صميم التيار التجديديّ، أدّى إلى

سلوك هذا التيار سبيلاً مغايراً لسبيل قادة التنوير، وهو سبيل يخرج عن إطار فلسفة الأحكام إلى إعطاء الأحكام على أساس الفلسفة أو العلم. والواقع أنّ إصدار الأحكام على أساس العلم يعني تبعيّة الشريعة وأحكامها إلى العلوم الحسّيّة، وهذا ما لا ترتضيه أو توافق عليه القوّة الدينيّة؛ لأن قوام ودوام هذه القوّة ينتظم في مدار السُنن الإلٰهيّة، ويقوم على قداسة المعرفة الدينيّة وعلى عناصرها الثابتة، لذا فإنّ استمرار الحركات التجديديّة الدينيّة على هذا المنوال أدّى إلى ظهور مستجدّات اجتماعيّة أمام القوّة الدينيّة.

الخلاصة

بدأ الإحساس بكون التجديد الدينيّ حاجة اجتماعيّة مع ظهور التنوير الفكري. فبعدما شعرت القوّة الدينيّة بأنّ الحركة التنويريّة ترفض إعطاء صبغة دينيّة لشعاراتها، ورأت إصرارها على تفسير الدين وفق الرؤى التنويريّة؛ بالإضافة إلى إيمان هذه القوّة بسُنن الدين وتمسُّكها بمعارفه، كلّ ذلك أدّى إلى شعورها بالإحباط وعدم الثقة بهذه الحركة التي كانت تطبع الجو السياسي والاجتماعي للطبقة الحاكمة، ما دفعها إلى الاعتزال والابتعاد عن الحياة السياسيّة.

لقد قضى إهمال أتباع الحركة التنويريّة للدين، وإصرارهم على تجاهله، على جميع العوامل المساعدة لتحوّل الحركة التجديديّة إلى تيار اجتماعيّ قادر على الاستمرار. وأعطى ترويج الأفكار الغربيّة الحاصل منذ عام 1941م، فرصة جديدة للقوّة الدينيّة لاستثمار العوامل العقيديّة للدين، بحيث استغلّ العلّامة الطباطبائي هذه الفرصة الجديدة استغلالاً مثالياً من خلال تدريس الحكمة المشائيّة، والمتعالية، ورفع المستوى العلمي لطلاب العلوم العقليّة، وإدخال

الفلسفة المقارنة ضمن الدروس التعليميّة، وبالتالي نقد وتحليل الأفكار الغربيّة.

وقد تجلّت نتائج هذه الدروس بكتاب قيّم، هو «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، ومع أنّ هذا الكتاب كان حصناً فكرياً تحصّنت به القوّة الدينيّة، إلّا أنّ دعاة الأفكار الغربيّة لم يتطرّقوا إليه ضمن مواضيع حواراتهم طيلة خمسة عقود من الزمن. وإنّ سكوتهم وصمتهم مقابل هذا الكتاب أثبت في الأعوام التالية لعام 1941م أنّهم كأسلافهم عارفون بالتقليد، وأنهم ليسوا من أهل التأمّل والتفكير.

وأمّا «تفسير الميزان» فهو الكتاب الوحيد الذي نجح في حفظ حريم السُنن الإلٰهيّة في القرن الأخير، من خلال بحوثه في الجوانب الإلٰهيّة، والوحي، والمعرفة الدينيّة، وهو الوحيد أيضاً الذي نأى بنفسه عن تفاسير الحركة التنويريّة الدينيّة.

وينبغي التذكير هنا بأنّ الجهود والمساعي التي أعطت تفاسير علمية للحقائق الدينيّة، وصُنّفت ضمن مجاميع الحركات التنويريّة الدينيّة، كانت بين الأعوام 1941 ـ 1963م. ولقد اتصفت تلك المساعي والجهود بما يأتي:

أوّلاً: لم يكن لها تيار قابل للاهتمام من قبل المجتمع.

ثانياً: إن مثل هذه التفاسير العلميّة الواقعة في حدود فلسفة الأحكام، نالت تأييد القوّة الدينيّة، ولكن منذ عام 1961م، وبعد إقبال الحركة التنويريّة صوب الدين، تحوّل التفسير التنويريّ الدينيّ إلى حاجة اجتماعيّة، وكذلك خرجت هذه التفاسير من إطار فلسفة إصدار الأحكام، ودخلت في المرحلة القائمة على أساس إصدار الحكم في ضوء الفلسفة أو العلم، وهو أمر سلبي وخطير.

ـ ٤ ـ
التيارات التنويريّة الدينيّة في إيران

1 ـ 4 تفسير الدين على أساس العلوم الطبيعية والحياتية

كان التيار الدينيّ غافلاً عن طبيعة قضيّة كانت تتبلور بعد انتفاضة العام 1963م لفترة من الزمن؛ والسبب يعود إلى ظروفه التي كان يمرّ بها، نتيجة اتّساع مساحة المواجهة مع النظام الحاكم، ما جعله ينظر إلى الاتجاهات الجديدة للمتنوّرين بالنسبة إلى الدين، والتي اكتسبت صفة اجتماعيّة، بالمنظار نفسه الذي نظر به إلى المتنوّرين في صدر الحركة الدستورية (= المشروطة). وبعدما كشفت هذه الحركات التنويريّة الدينيّة إثر تمدّدها داخل المجتمع، عن معتقداتها التي كانت تختلف تماماً في الأصول الأساسيّة للمعتقدات الدينيّة القائمة على التراث، التفتت القوّة الدينيّة في أواخر الستينيات، وأوائل السبعينيات حينما كانت منهمكة في جهادها ضدّ المستبد، إلى جبهة جديدة تصطدم فيها التقاليد مع الحداثة.

ويمكننا بحث التيارات والحركات التنويريّة الدينيّة، والتي

تشكّلت في نهاية المطاف، بعد تأخير استمر قرن من الزمن تحت قيادات تنويريّة، تحت أربعة عناوين هي:

أ - تيار يفسر الدين تفسّيراً تنويرّياً، يقوم على أساس العلوم الطبيعيّة والحياتيّة.

ب - حركة متأثّرة بالثقافة الماركسيّة، وتعتبر الماركسية علماً، وتفسر الدين تفسيراً علميّاً مادّياً.

جـ - رؤية متأثّرة بأفكار «إقبال اللّاهوري».

و - العودة إلى الذات واتّباع منهج اجتماعيّ إزاء الدين، والتأثّر بالرؤي الكلاسيكيّة للقرن العشرين.

ولا شك في أنّ تفسير الحقائق الدينيّة على ضوء العلوم التجريبية من قبل الحركات التنويريّة في الدول الإسلاميّة، كان متقدّماً بزمن طويل على التفاسير الأخرى للتجديد الديني. والحال كان كذلك في إيران، حيث ظهر هذا النوع من التفسير على الغالب قبل الستينيات، وخاصة في الأعمال المقتبسة من مشابهاتها في مصر؛ وآثار المهندس بازرگان - كما مرّ توضيحه من قبل - نموذج واضح على هذا الأسلوب. والواقع أنّ هذه الآثار التي ظهرت متفائلة بالعلوم التجريبية، وضعت الحجر الأساس لهبوط المعرفة الدينيّة إلى مستوى العلوم التجريبية.

ومنذ الستينيات، كان هذا التيار يمتاز بقلّة فاعليته، وضعفه بالمقارنة مع التيارات الأخرى، في إطار الحركات التنويريّة الدينيّة؛ والسبب يعود إلى أنّ العلوم التجريبية في هذا المقطع الزماني، لم تُمثّل الجو العام للتنوير الفكريّ. فقد امتازت الصورة العامة لهذا التيار ببعض المعالم المختلفة باختلاف عقود الزمن. ففي العقود الأولى لمعرفة العلوم التجريبية الغربية، شاعت بعض المصطلحات

التي كثر استعمالها من قبل أتباع هذا التيار، بحيث أصبح استعمالها يدلّل من قبيل «أم الطبيعة» و«الحقيقة» و«الفلك».

وبعد توسّع التعاليم الكلاسيكية، وازدياد المفاهيم المتعلّقة بالعلوم التجريبية، لم يعُد استعمال تلك المصطلحات، أو معرفتها من مختصّات التنوير الفكريّ؛ بل ظهرت بعض المفاهيم الأخرى المتعلّقة ببعض العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، من قبيل: علم النفس، والبحوث النفسية، والتحليل الاجتماعي الماركسي؛ وبالتالي فإنّ معرفة الرؤى الاجتماعيّة الكلاسيكيّة أصبحت من شواخص، ومعالم التنوير الفكريّ.

وفي السنوات التالية لعام 1963م، بدأت مؤشّرات تقدّم اتجاهات التنوير الفكريّ على الاتجاه الديني بالتصاعد. غير أنّ الجو العام للتنوير الفكري الديني، وخلافاً لما كان شائعاً في مرحلة التنوير الفكري، لم يظهر فيه اهتمام بالعلوم الطبيعيّة؛ بل كان ينصبّ على الغالب في مجالات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ ولهذا السبب، وعلى الرغم من أنّ أتباع التنوير الفكري كانوا يستحسنون أفكار «بازرگان» في هذا المقطع من الزمن، إلّا أنّ هذه الأفكار لم تكن قادرة على تلبية طموحات هؤلاء في إيجاد تيار اجتماعيّ واضح، بل هم بحاجة للاستعانة ببعض الأفكار الدينيّة؛ لكي يتسنّى لهم تفسير المفاهيم الدينيّة في ضوء الاتجاهات الاجتماعيّة، حيث كانت التيارات أو الحركات الثلاث الأخرى مشتملة على هذه الخصوصيّة.

وفي ضوء ما سبق، فإنّ تفسير الدين بمفاهيم العلوم التجريبية، من قبيل تفسير المبدأ بالأصل الثاني من الديناميكيا الحراريّة ـ الكهولة ووجود الإنسان ـ، والمعاد بأصله الأوّل «بقاء المادة والطاقة»؛ إنّ هذا التفسير لم تظهر تحليلاته بصورة تيار اجتماعيّ،

وإنّما ظلّت في إطار محدود. وفيما لو شوهدت أخطاء فيه، فإنّ هذه الأخطاء، والهفوات تُنسب إلى حالة شخصيّة، وفردية محدودة بحيث لا تثير حفيظة القوّة الدينيّة. ومنذ عقد الستينيات الذي امتاز ببروز الأرضيّة الاجتماعيّة للحركات التنويريّة الفكريّة الدينيّة، فقَد هذا الأسلوب جاذبيته اللّازمة، بسبب الجو العام الحاكم على التنوير الفكري آنذاك، وظلّ يُطرح في أغلب الأحيان بصورة هامشية.

2 ـ 4 التفسير الماركسيّ للدين

بدأ الجيل الشاب من أتباع حركة الحرّية، وبسبب التباطؤ السياسيّ لهذه الحركة التي كانت تنتهج السياسة السابقة للجبهة الوطنية، بدأ بالتحرّك نحو حركات حزبية أخرى، امتازت بأسلوبها الأكثر تشدّداً، وهو ما كانت تقتضيه تلك المرحلة بعد عام 1963م.

ولقد استطاعت هذه القوى الشابة، وغير المتديّنة التابعة للجبهة الوطنية، والتي كان أغلبها متأثّراً بالثقافات اليساريّة، أن تشكّل حركة ثوريّة في إطار الأفكار الماركسيّة تؤمن بالكفاح المسلّح، وحرب العصابات مقلِّدة في ذلك بعض الحركات، السياسيّة الناشطة في بلدان العالم الثالث من قبيل فيتنام، وكوبا.

وأمّا القوّة الشابة لحركة الحرّية، والتي كانت تعتقد هي الأخرى بأنّ الماركسيّة هي علم الكفاح، فقد حاولت تفسير الدين وفق مبادئ الماركسية؛ أي تفسيره ماركسيّاً. وهذا التيار التجديدي للدين، والذي تشكّل منذ النصف الثاني من الستينيات، طُرح في الساحة السياسيّة في بداية عقد السبعينيات تحت عنوان «منظّمة مجاهدي خلق».

لقد امتازت هذه المنظّمة بقوة جاذبيّتها التنويريّة التي فاقت قوى التيارات التجديديّة السابقة، والتي كانت تفسّر الدين تفسيراً محدوداً

في إطار العلوم التجريبية فقط. وأصدر أعضاؤها مجموعة من الكراسات التي تبين تعاليمهم العقيدية، وهي كالآتي:

1 ـ كراس كان يحمل عنوان «المعرفة»، تناولوا فيه المعرفة من زاوية نظر الماركسيّة، وأدخلوا فيه بعض الآيات القرآنية وأحاديث من كتاب «نهج البلاغة» للإمام عليّ (ع) إلى جوار بعض النصوص الماركسيّة حول المعرفة.

2 ـ كراس آخر بعنوان «الاقتصاد بلغة بسيطة» أشاروا فيه إلى نظريّة فائض القيمة لماركس، معتمدين في ذلك أسلوباً بسيطاً يفهمه الجميع.

3 ـ كراس يحمل عنوان «التكامل، سبيل الأنبياء وطريق البشر» شرحوا فيه الفلسفة المادّية التاريخيّة لماركس، والتي تقوم على تقسيم التاريخ إلى مراحل أوّلية هي المشاعيّة البدائيّة، العبوديّة، الإقطاع، الرأسماليّة والمشاعيّة النهائيّة. واعتبروا الأنبياء رواد التاريخ في كلّ مقطع، وقالوا عن المشاعيّة النهائية إنّ فيها سيكون زوال الطبقيّة، وتحقّق مجتمع التوحيد وهو ما يتطلّع إليه الإسلام.

وإذا كان بازرگان قد اعتبر العلوم الطبيعيّة محوراً للتطوّر البشريّ، وكانت لديه رؤية شبيهة برؤية «أوغيست كونت»، والتي تقول إن العلوم التجريبية هي هدف التاريخ ومحوره. فها هو الجيل التالي له يفسّر الدين تفسيراً تنويرياً معتمداً في ذلك على الاتجاهات اليساريّة للعلوم الاجتماعيّة، في ضوء ما كان يدعو إليه الجناح اليساري منذ العام 1941م وما بعده. ويقولون إنّ سبيل الأنبياء هو ذلك السبيل الذي طوته البشرية في التاريخ، وستصل إليه المادّية التاريخيّة الماركسية، وفقاً لما يتكهّن به العلم. والواقع أنّ هذه الرؤية التي تعتبر الدين ظاهرة تبشّر بسيادة العلم الوضعي للقرن التاسع

عشر، لا تختلف عما تعتبره تلك الرؤية علماً، وإنّما كانت تسير معه في أفق واحد أو تسير نحوه.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ بازرگان والجيل الذي تلاه، كانوا يعيشون في القرن العشرين، ولكنهم في الحقيقة لم يغادروا الأجواء العلميّة للقرن التاسع عشر.

وبعد مشاهدة النتائج العجيبة للعلوم التجريبية، سعى أولئك الذين كانوا يؤمنون بدور العلم التجريبي فقط، لإحلال هذه العلوم محلّ العلوم العقليّة، ومحلّ المعرفة الدينيّة؛ وطمحوا حينها إلى طرح مذهبٍ محوره العلم، يُعطي رأياً علمياً في الوجودات المحسوسة، وغير المحسوسة، وكذلك في القِيَم الأخلاقيّة والاجتماعيّة. وعلى هذا الأساس قام «أوغيست كونت» بطرح مذهب الإنسانية، وصرح بقوله: إنّ علماء اليوم يمثّلون البديل عن أنبياء الأمس، وماركس أيضاً دعا في هذه الأجواء إلى طرح أيديولوجيّة علميّة تتبنّى تفسير التاريخ والوجود.

وأمّا أعضاء منظّمة «مجاهدي خلق»، فقد عملوا بدورهم في إطار المعتقدات الماركسيّة، واعتبروا كلّ ما يتعلّق بالأوامر، والنواهي الفردية، والاجتماعية ينحصر ضمن حدود المسائل العلميّة فقط، وظنوا أنّ على الدين مسايرة ذلك.

وبديهيّ القول إن القوّة الدينيّة سخّرت جميع طاقاتها في مواجهة الاستبداد الحاكم في بادئ الأمر، ولم تنظر حينها إلى الحملة التي كانت تعدّها التيارات التنويريّة ضدّ الدين، بل ظلّت على حالها كما في العقود السابقة، ولم تظهر أيّ حساسية تجاه تلك السلوكيّات التنويريّة؛ إلّا أنّهم وفي حدود السبعينيات، ظهرت منهم ردود فعل تجاه هذا التيار، ومنذ عام 1973م أعلنوا موقفهم بوضوح وصراحة من ذلك، وحدّدوا رؤاهم بصورة علنية.

ولعلّ أوّل تلك الاعتراضات، سجّلوها حينما أقام أعضاء المنظّمة وليمة مشتركة مع رفاقهم الماركسيين، فأثار ذلك حفيظة علماء ورجال الدين الذي كانوا في السجن آنذاك، من أمثال: آية الله الطالقاني وآية الله الرباني الشيرازي؛ فوصفوا نجاسة المشركين بأنها من مسلّمات الفقه الإسلامي، الذي لا يجيز مطلقاً الأكل مع المشركين ما لم تكن هناك ضرورة أو إلزام. ولقد أثار هذا الاعتراض حفيظة أعضاء وأنصار المنظّمة المذكورة، ودفعهم إلى اتهام القوّة الدينيّة بالرجعيّة، التي تؤمن برسالة، وفقه متأثّر بنظام إقطاعي حسب اعتقادهم، وأعلنوا رؤيتهم حول هذا الأمر؛ وقالوا: إنّ الطهارة الإسلاميّة إذا فُسّرت حسب علم الصحة، فليس هناك أيّ دليل على اعتبار من لا يؤمن بالله، والمعاد نجساً، ويجب اجتنابه.

وبدأ أفراد تلك المنظّمة بتفسير، وتأويل الآيات القرآنية، والروايات التي تؤكد على نجاسة المشرك. فقالوا: إنّ تفسير تلك الأحكام الواردة في هذه المجموعة من المصادر، هو أنّ سبب التحريم آنذاك كانت له أهداف سياسيّة واجتماعيّة، تهدف إلى حصار القوى الرجعية، والمتخلّفة السائدة في ذلك المقطع من التاريخ، ولا يمكن حملها الآن على أفراد يُعدّون اليوم من طلائع مجتمعنا الحاضر.

ويبدو أنّ نزاع المعتقل هذا كان جزئياً في ظاهره، ولا يتجاوز حدود الحكم الجزئي، غير أنّ الواقع يعكس وجود اختلاف عميق بين رؤيتين حول المعرفة الدينيّة، ودورها في الحياة. رؤية آمنت بسموّ الوحي على المعرفة الحسّيّة، والعقليّة، واستنبطت الأحكام الشرعيّة من السنّة الإلٰهيّة. ورؤية أخرى أعطت الأصالة للفرضيّات التي تتّصف بظاهر علمي، واضطرّت إلى تفسير الدين تفسيراً علمياً؛ أو بعبارة أخرى: إنّ هذا النزاع يبرز الاختلاف بين أشخاص، مثل

آية الله الطالقاني، الذي كان يتبع أسلوب فلسفة الأحكام في تفاسيره وأطروحاته العلميّة، وبين آخرين مالوا، بعدما اعتبروا الأصالة للعلم، إلى إصدار الأحكام في ضوء الفلسفة، وليس فلسفة الأحكام كما مرّ سابقاً. وفي نهاية المطاف أدّى هذا النزاع إلى ظهور نوع من سوء الظن، طغى على الجزء الأعظم من القوّة الدينيّة، بسبب تلك التوجّهات التي يصطلح عليها بالعلميّة، والتي انتشرت بصورة ملفتة للنظر بين الناس. وهذا التوجّه المتشائم الذي لم يُعهد في السنوات الأولى من الستينيّات، دفع القوّة الدينيّة إلى اتخاذ مواقف مواجهة، ومجابهة لتلك الحركات، تحت عنوان مواجهة الالتقاط[1]، أو الترقيع.

وبلغ تحسّس القوّة الدينيّة أوجه من الأسلوب الالتقاطي، حينما أصدرت اللجنة المركزية للمنظّمة خارج المعتقل، بياناً في أربعمائة صفحة، يطلق عليه «بيان تغيير المواقف»، أعلنوا فيه تغيير أيديولوجيتهم. ومما جاء في هذا البيان قولهم: «**نحن كلّما رتقنا لباس الإسلام الذي بلغ عمره ألفاً وأربعمائة سنة عبر التبريرات العلميّة، انفتق من موضع آخر**».

ولا شك في أنّ ادعاءهم هذا يعبّر عن عجزهم في تفسير، أو إثبات «ماركسية» الإسلام. ويقيناً أيضاً، أنّ نتيجة هذا النوع من الانتقاء سوف لا تؤدّي في نهاية الأمر سوى إلى إنكار جميع مبادئ الإسلام، ومن ثم إظهار الكفر.

بيد أنّ منظمة «مجاهدي خلق» لم تستطع إقناع جميع أفرادها بما ذهبت إليه، وإنّما بقيت جماعة منهم معترضة على إضفاء طابع الكفر

---

(1) الالتقاط: في الأدبيات الفكرية الإيرانية هو استيراد أفكار من مصادر مختلفة وحملها على الدين. (المحرر).

عليها، واستمرّت في الحفاظ على دينها، ولم تستسلم أمام هذه الطروحات، من أمثال مجيد شريف واقفي، وصمدية لباف، اللذين تمت تصفيتهما جسدياً. وفي النهاية، عندما رفعت هذه المنظّمة شعاراً آخر لكيانها وهو «الكفاح من أجل حرّية الطبقة العاملة»، كشفت فيه عن هويتها الماركسية بصورة تامة وصريحة.

وقد غيّر معظم أفراد المنظّمة داخل السجن أيديولوجيتهم، تبعاً لما كان يجري خارجه؛ إلّا الجزء القليل منهم، ظلّ محافظاً على معتقداته السابقة، معتبراً أنّ ما حدث من تغيير في الأفكار ناتج من تحرّك انتهازي للماركسيين، وليس بسبب الانتقائية الموجودة في أفكار المنظّمة. وهؤلاء الأفراد الذين مكثوا في السجن إلى حين انتصار الثورة، وبعدما قُمعت جميع حركات الكفاح المسلح خارج السجن من قبل النظام المستبّد، في زمن بلغت الحركة الشعبيّة ذروتها وفتحت أبواب السجون، خرجوا وأعادوا تنظيم أنفسهم من جديد.

ويجدر القول إنّ تغيير أيديولوجيا المنظّمة في عام 1974م، أي بعد مرور عشر سنوات على انتفاضة الخامس عشر من خرداد، كان بمثابة انتصار جديد للجناح اليساري في داخل الحركات التنويريّة الفكريّة، والتي احتفظت بخصوصيّتها الإلحاديّة الصريحة، وتمسّكت أيضاً بالصفة التنويريّة الفكريّة والتي كانت سائدة على توجّهاتها قبل الستينيات. وهذا ما دفع إلى اتخاذ مواقف مناهضة جديدة ضدّها من قبل القوى الدينيّة، وكذلك من قبل القوى التنويريّة الفكريّة التي لا تؤمن بالأفكار الماركسيّة.

لقد اعتبرت القوّة الدينيّة المواقف المذكورة نتيجة طبيعيّة للالتقاط الفكري؛ ولهذا شرعت ضمن إطار نقدها للماركسية بإطلاق حركة جديدة، تهدف إلى تبيان المعرفة الدينيّة، وشرح مفهوم

الالتقاط الفكري. وما دروس الشهيد المطهّري في نقد الماركسيّة، وفلسفة التاريخ، وكذلك دروسه في الفلسفة الإسلاميّة، إلّا معالم واضحة لتلك الحركة التي ظهرت بأشكال متنوّعة من قبيل كتاب «الأسفار» الذي كان يتناول بحث الحركة، وكذلك «المنظومة» للحكيم السبزواري.

وأمّا المهندس بازرگان، فقد أصدر هو الآخر، في هذا المقطع الزماني، أحد آخر آثاره، وذلك بعد مرور عقد من الزمن على الاعتزال العلمي، وأطلق عليه اسم «علميّة الماركسيّة». وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أنّ موقفه في هذه الأجواء التي اكتسبت الماركسية تحركاً جديداً، كان يتّصف برؤية علمية كاملة؛ أي إنّه لم يقدم في كتابه هذا على نقد الماركسية، إلّا أنّه كان يناقضها من جهة تجاوزها لأصول المعرفة الحسّيّة التجريبية. وهذا يعني أنّ مخالفة بازرگان لما صدر من الجيل اللّاحق له، لم يكن في إطار التوجيه العلمي للدين، وإنّما كان في عدم علمية تفسيراتهم الماركسية للدين.

3 ـ 4 أفكار «إقبال اللّاهوري»

سبقت الإشارة إلى تيارين من تيارات التنوير الفكريّ الدينيّ، كان لكلّ منهما شكل معيّن من أشكال الظهور في السنوات التي تلت عام 1963م:

الأوّل: تيار ما قبل الستينيات الذي تبنّى أصالة العلوم التجريبية المحضة في تفسير الدين.

والثاني: تيار آمن بالماركسيّة بصفتها علماً، وسعى لتفسير الإسلام على ضوئها.

هناك تيار ثالث يبادر إلى تفسير الدين من منطلق التنوير الفكري

بدقة أكبر، وقد تمت الإشارة إليه من قريب أو بعيد في بعض آثار الكتّاب المختلفة. هذا التيار يستلهم رؤاه من أفكار «إقبال اللّاهوري» في عقدي الستينيات، والسبعينيات، أي بعد مضيّ نصف قرن على حياته العلميّة في الهند، والباكستان.

لقد كان ماضي حركات التجديد الدينيّ في بلاد الهند، أقلّ من ماضيها في بلدان غرب العالم الإسلامي كمصر وسورية. فبعد تأسيس شركة الهند الشرقيّة واحتلال بلاد الهند، ذاق المسلمون الحرمان الشديد بسبب ابتعادهم عن الحكام البريطانيين، على الرغم من مكانتهم المتميّزة السابقة، فقد أثار هذا الموقف سخط وغضب الإنكليز عليهم، ما أدّى إلى حرمانهم حتى من الإمكانات البسيطة التي حظي بها الآخرون. وبرزت بعض الشخصيات المطالبة بالتجديد ومنهم السير سيّد أحمد خان والذي بعد اطّلاعه على العلوم التجريبية للغرب، سعى لتقديم تفسير علمي للدين. وحاول من خلال نشر مبدأ فصل الدين عن السياسة، إلى تقليل درجة تذمّر المسلمين من الاستعمار الإنكليزي، داعياً إيّاهم إلى التعاون والمشاركة في إطار النظام الاستعماري الحاكم على بلاد الهند. فهو في الواقع كان متنّوراً، يعمل على إعادة صياغة الدين، إلى جانب ترحيبه بالاستعمار البريطاني.

لقد قام هذا الشخص بعملٍ، دفع ملكم خان المعاصر له في إيران، إلى تسمية ذلك العمل بـ ـ «تزيين الإسلام وإصلاحه». وكذلك أطلق فتح علي آخوند زاده على ذلك العمل، تسمية «الحركة الإصلاحية في الإسلام»، مشبهاً إيّاه بالحركة البروتستانتية في المسيحية. لقد أدّى ترحيب السير سيّد أحمد خان بالاستعمار إلى عدم الاهتمام بأفكاره في إيران، والتي كان يتصاعد فيها تيار التجديد الديني.

وأمّا «إقبال اللّاهوري» فقد بدأ حياته الفكريّة بعد عقود من الزمن، تلت حضور السير سيّد أحمد خان. وحينها كان نضال الشعب الهندي ضدّ الاستعمار قد بلغ ذروته. لكن هذا الفرد، وعلى الرغم من اتجاهاته التجديديّة، وخلافاً لنظرة السير سيّد أحمد خان، كان ينظر إلى المستعمر نظرة سلبية، ويعتبر الاستعمار المشكلة السياسيّة بالنسبة إلى الدول الإسلاميّة.

كما كان اطّلاع إقبال على الفكر الغربي أعمق من معرفة السير سيّد أحمد خان بذلك الفكر، يضاف إلى ذلك أنّ الجزء الأعظم من تحصيله الدراسي كان في الفلسفة الغربيّة، وكان يبحث في موضوع الاستعمار، وكيفيّة الخلاص منه من زاوية فلسفية. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أنّ معرفة «اللّاهوري» بالفلسفة، والعرفان الإسلاميين كانت معرفة سطحية، بل إنه غريب عنهما وغير مطلّع عليهما. وأفضل شاهد على هذا الادعاء، هي رسالته في الدكتوراه، والتي كان عنوانها «سير الفلسفة في إيران».

يقول الشهيد المطهّري عن هذا الكتاب: «إن المرحوم الدكتور محمد إقبال الباكستاني كان بحق رجلاً مفكّراً، إلّا أنّ هذا الرجل العظيم كان جاهلاً بالفلسفة الإسلاميّة، وأن كتابه المسمى «سير الفلسفة في إيران» كان أقرب إلى كلّ شيء، إلّا إلى سير الفلسفة في إيران»[1].

ما كان يعتقد به إقبال هو نوع من الفلسفة الحسّيّة للقرن التاسع عشر، والتي تنسب إلى برغسون؛ وتذهب إلى القول ضمن احترامها لبعض الجوانب الحسيّة العاطفية ـ من دون الجوانب العرفانيّة

---

(1) حامد الكار وعزيز أحمد، **نهضت بيدارگري در جهان اسلام**، ترجمة: جعفري، السيّد محمد، شركت سهامى انتشارات، طهران، 1983م، ص 161.

بمعناها الدقيق ـ أن المعرفة العلميّة التجريبية هي السبيل الوحيد لاكتشاف العالم الخارجي. وهذا يعني أنّ إقبال كان يؤمن بأنّ المعرفة التجريبية تمثّل قمة المعارف البشريّة، وحاول من خلال هذا الاعتقاد إعطاء تفسير علمي للدين. أما المشكلة الأساسيّة لديه، فكانت تنحصر في تبيان العلاقة بين العلم والدين. والعلم هنا يقصد به المعنى التجريبي له، كما مرّ توضيحه من قبل، حيث تحمّل منه الدين في القرن التاسع عشر ضربات قاسية مباشرة.

لا شك في أنّ التفسير العلمي للدين أمر في غاية الصعوبة بالنسبة إلى شخص كإقبال، الذي اشتهر بمعرفته الدقيقة، والتفصيلية بمبادئ العلوم الجديدة؛ لأن هذا النوع من التفسير لا يمكن الظن بإنجازه من خلال النظرة السطحية، كالتي فعلها سلفه ونعني به السير سيّد أحمد خان.

إنّ الأفراد الذي هم على شاكلة السير سيّد أحمد خان، والذين لا معرفة لهم بفلسفة العلوم الغربيّة، اكتفوا في بعض التطبيقات البدائيّة، من قبيل تطبيق الشروط الصحية على أحكام المطهّرات كما مرّ من قبل، إلّا أنّ أفراداً مثل إقبال ممن كانت لهم معرفة دقيقة بالفلسفة الغربيّة، كانوا يتناولون موضوع فك النزاع بين العلم والدين بصورة أدقّ، وأكثر عمقاً. ولقد بذل إقبال جهوداً واسعة لحلّ هذا النزاع، الذي كان يُعدّ موضوعاً أساسياً بعد عصر النهضة في الغرب. وكان يعتقد أنّ الدين الحقيقي والعلم ليس بينهما أي اختلاف أو نزاع، وليس للدين رسالة أخرى غير نشر العلم والدعوة له، ولهذا فإنّ الصراع الذي برز في تاريخ الغرب بينهما، لا يعود إلى ماهيّة العلم أو الدين، وإنّما كان نتيجة لسلوك الكنيسة وأفعالها. لقد حاول إقبال أن يقول من خلال ذلك، إنّ تاريخ الإسلام كان خالياً من أنواع هذه الصراعات، وإنّ الدول الإسلاميّة لا ينقصها من أجل بلوغ التطوّر

العلمي الحاصل في الغرب إلّا حركة سياسيّة ناجحة، لا تخضع لتأثير استعمار السلطة السياسيّة الغربيّة.

ولأجل توضيح الدين، وتبيين علاقته مع العلم، أكد اللّاهوري أنّ تاريخ البشرية يُقسم إلى مرحلتين: مرحلة الطفولة، ومرحلة البلوغ. وقال: إنّ الطفولة هي المرحلة التي لم يبلغ بها البشر مرحلة التفكير العلمي، والتي تؤمن قدرة الإنسان في الطبيعة، أو تساعده على تدبير أمورها. وعلى هذا الأساس تكون هدايته الاجتماعيّة أشبه بهداية الحيوانات المنساقة خلف نوع من المعارف الغريزية، التي يُعبّر عنها بالوحي. والفارق بين غريزة الحيوان، ووحي الإنسان هو أنّ الحيوان كالنحل مثلاً يحصل على هذا التوجيه مباشرة، ويُمارس جميع أعماله في الحياة الاجتماعيّة وفقاً لها، في حين إنّ الوحي يتلقّاه بعض المتميّزين بسبب جدارتهم وقدرتهم، وعن طريقه يتّسق النظام الاجتماعي[1].

على هذا الأساس، يكون دور الأنبياء كدور المعلّمين الذين يأخذون على عاتقهم إرشاد الإنسان في مرحلة الطفولة تدريجياً، خطوة، بعد خطوة حتى يصل إلى مرحلة البلوغ. وعندما يبلغ حدود مرحلة البلوغ يظهر النبيّ الخاتم، وحسب هذه الرؤية يكون النبي (ص) في الحد الفاصل بين عالمين؛ عالم قديم تكون فيها القيادة للوحي، وعالم جديد يحتلّ العلم فيه مركز القيادة ويحلّ محل الوحي. فعندما يكون النبي (ص) في الموقع الذي يرتبط بمصدره الإدراكي، فهو متعلّق بالعالم القديم؛ لأن الأمور العلميّة التي يتلقاها لا يستحصلها عن طريق التجربة، وإنّما من خلال نوع من المعرفة الباطنية التي يعتبرها إقبال سنخاً من الغريزة. وأمّا في ما يتعلق بما يبلّغه، فهو

---

(1) انظر: **الدراسة عن طريق النظر في الطبيعة والتاريخ.**

مرتبط بالعالم الجديد، أي إنّ النبي (ص) دعا إلى التدبّر في الطبيعة، والتاريخ عن طريق البرهان والاستقراء، وبلّغ بواسطة ذلك الأصول العامّة للفكر الاستقرائي، وابتعد عن أي أسلوب آخر من أساليب الإدارة، والتدبير الاجتماعي التي تستند إلى المعرفة غير العقليّة.

وبناء على ما سبق، فإنّ الدين الخاتم غير معارِض للعلم والفكر، بل يقع في طوله، وليس في عرضه. وهذا يعني أنّه أعلن بظهوره نهاية الهداية القائمة على المعرفة غير الاستقرائية، وكشف عن بداية سيادة معرفة جديدة حاصلة من الجهود العلميّة والتجريبية. ومن المناسب هنا نقل بعض عبارات إقبال لأجل تبيين ما ذكرناه من أفكاره على نحو أفضل، قال:

«وفي طفولة البشريّة تتطوّر القوّة الروحانية إلى ما أسمّيه الوعي النبوي، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدّت من قبل. ولكن الوجود أخذ بمولد العقل وظهور ملكة النقد والتمحيص، تكبت الحياة، رعاية لمصلحتها، التكوين والنمو لأحوال المعرفة التي لا تعتمد على العقل، والتي فاضت القوى الروحانية خلالها في مرحلة مبكّرة من مراحل تطوّر الإنسانيّة. والإنسان محكوم أساسياً بالعاطفة والغريزة. أما العقل الاستدلالي، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيّداً لبيئته، فأمر كسبي فإذا حصّلناه مرة وجب أن نثبّت دعائمه ونشدّ من أزره، وذلك بكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه.

فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أنّ نبيّ الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث. فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها

الجديد. ومولد الإسلام، كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمئنون إليه، هو مولد العقل الاستدلالي.

إن النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[1].

«إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانيّة، كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة»[2].

ويحاول إقبال اللّاهوري الدفاع عن أفكاره، من خلال طرح إشكالين، يمكن أن يتبادرا إلى الذهن، ثم الإجابة عنهما، وهما:

الإشكال الأوّل: في ضوء هذه الفرضيّة يبدو أنّ البشرية قبل النبوة الخاتمة يكن عندها تفكير عقلي واستدلالي، والحال أنّ اليونان القديمة كانت ذات قدرات فلسفيّة وعقليّة في الوقت ذاته.

ويجيب إقبال عن هذا الإشكال بقوله: **إن العقل الذي يعنيه هو ليس العقل الفلسفي المحض والمجرد بشكل من الأشكال من كلّ الأمور والاختبارات الحسّيّة عندما يريد إصدار أحكامه حول الوجود ومبادئه وإنّما يقصد العقل الاستقرائي، والعقل الاستقرائي هو العلم التجريبي الذي لم يكن له وجود، قبل ولادة الإسلام».**

---

(1) إقبال اللّاهوري، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، «ترجمة عباس محمود، دار، آسيا، 1985م»، ص 143 ـ 145.

(2) إقبال اللّاهوري، مصدر سابق، ص 144.

وأما نصّ ما قاله إقبال بصدد هذا الإشكال وجوابه فهو: «**وليس من شك في أنّ العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة، ولكن يجب أن لا ننسى أنّ قيام هذه المذاهب في العالم القديم كان من عمل التفكير المجرد، وهو لا يعدو أن يكون تنسيقاً لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلح عليها الناس، دون أن يجعل لهم سلطاناً على أوضاع الوجود المحسوس**»[1].

الإشكال الثاني: يتلخّص في أنّ المعرفة الاستقرائية تحلّ محلّ المعارف الدينيّة، وبكلّ أشكالها، والتي تمثل من وجهة نظره سنخاً من المعرفة العاطفيّة والغريزيّة.

والجواب الذي يقدمه إقبال هنا لا يعكس سوى اعترافه بوجود هذا الإشكال، يقول: «**بعد ظهور النبيّ الخاتم فقدت جميع المعارف قيمتها العلميّة ما عدا المعرفة التجريبية، فقد تكفلت هذه المعرفة وحدها بإظهار الواقع وتدبير وتنظيم الحياة الفردية والاجتماعيّة، ولكن هذا لا يعني إنكار وجود أنواع أخرى للمعرفة والتي تصنّف ضمن أنواع الإدراك الباطني وإنّما معناه أنّ هذه الأنواع الأخرى لا تصلح أن تكون من الآن فصاعداً ميزاناً ومقياساً لصحة أو سقم الحقائق ولا دليلاً على طبيعة الحياة الفردية أو الاجتماعيّة.**

إن المعرفة الدينيّة قبل ظهور النبيّ الخاتم (ص)، والتي هي معرفة باطنية. كانت في أفق الفهم واللغة، وتبين طبيعة العيش والحياة ولكن المعرفة الدينيّة بعد النبوة الخاتمة كانت تحمل صورة التجربة الباطنية التي تكون في معرض الإدراك البشري، والتي تضع الإنسان «هذه الجوهرة المجرّدة» في موضع النقد كسائر الصور التجريبية الأُخر للبشر وتخضعه إلى البحث والتحليل وهكذا يصل إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 144.

ابن المصدر مقصده وينظم المفاهيم والقضايا التي تم استخدامها في هذه التجربة.

وأمّا نص عبارة إقبال في إجابته عن الإشكال الأخير، فجاءت كما يلي:

«وعلى هذا ففكرة انتهاء النبوة ينبغي ألا يفهم منها أنها نفترض أنّ مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالاً كاملاً. فمثل هذا ليس ممكناً ولا مرغوباً، إنّما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقليّة هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرّة في تمحيص الرياضة الصوفيّة إذ تجعل الإنسان يعتقد أنّ كلّ سلطان شخصي يزعم أنّ له أصلاً خارقاً للطبيعة قد فات أوانُه في تاريخ البشر. ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان. وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلاً جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحيّة عند الإنسان. والقول بأن الآيات الدالّة على الذات الإلٰهيّة تتجلّى في الأنفس، قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي، ووطّد أركانها بأن جرّد قوى الطبيعة من الصبغة الإلٰهيّة التي أضفتها عليها الثقافات الأولى. وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفيّة رياضة طبيعة تماماً، مهما كانت أمراً غير عادي أو شيئاً غير مألوف، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص، شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانيّة»[1].

يعتبر إقبال في كلامه السابق المعرفةَ الدينيّة من سنخ العواطف والشهود الجزئيّة، التي لا تفيد إلّا في تلبية الحاجات العاطفية للإنسان؛ ويصف المعرفة التجريبيّة بالميزان النهائي لجميع الأحكام البشريّة. وعلى هذا الأساس يقول إنّ الجهود العلميّة التجريبيّة

---

(1) إقبال اللّاهوري، مصدر سابق، ص 145.

المختلفة كعلم الصحة والاقتصاد والسياسة، هي نفسها الاجتهاد الذي يتبنّى الهداية العمليّة للإنسان بعد رحيل النبيّ الخاتم (ص).

ولقد استطاع بفرضيّته هذه حلّ جميع موارد النزاع يبن العلم والدين، حيث أعطى الدين وحده دور المعرفة التي تدير شؤون الفرد والمجتمع قبل حكم العلم فقط، وجرّده من أيّ دور آخر في مجال تدبير حياة الإنسان بعد ظهور النبي (ص).

ومن الضروريّ القول إنّ الرأي السابق في فصل النزاع القائم بين الدين والعلم، يعني في الواقع التضحية بالمعرفة الدينيّة، وتثبيت أصالة العلوم التجريبية فقط. وهذا ما لا يقبله على الإطلاق، أولئك الذين يعتقدون بأن المعرفة الدينيّة هي نوع عال من الإدراك الشهودي، وتفوق المعارف العقليّة والحسّيّة. فهناك من يعتبر المعرفة الدينيّة شهودية، وربانيّة، وإدراكيّة إلهيّة، وقد نزلت إلى مستوى المفهوم والكلام لكي تصنع أصول الحياة في متناول العقل البشري.

يقول الشهيد المطهّري في نقده لرؤية إقبال: «**للأسف إنّ هذه الفلسفة متهافتة وفيها الكثير من الأصول الخاطئة؛ وأن الإشكال الأوّل فيها هو: لو كانت هذه الفلسفة صحيحة لانتفت الحاجة ليس إلى الوحي الجديد والنبي الجديد فحسب وإنّما لانتفت الحاجة مطلقاً إلى هداية الوحي؛ لأن الهداية العقليّة التجريبية ستحلّ محلّ هداية الوحي. وهذه الفلسفة لو صحّت فهي تعني فلسفة ختم الديانة وليس ختم النبوة، ولكان دور الوحي الإسلامي في هذه الحالة إعلان نهاية دور الدين وبدء مرحلة العقل والعلم**»[1].

إنّ الأشخاص الذين يعتبرون الوحي معرفة إلٰهيّة، وينظرون إليه نظرة مقدّسة تسمو على المعرفة العقلية والتجريبية، لا يعتقدون على

(1) المطهّري، مرتضى، **مقدّمة على الرؤية التوحيديّة الإسلاميّة**، ص 173.

الإطلاق بأنّ ختم النبّوة يعني تكامل البشر، وانتهاء حاجتهم إلى المعرفة الدينيّة؛ لأنّه وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ النبيّ لا يأتي بعلم يمكن نيله عن طريق العلم الحصولي، وإنّما يعلم علوماً يُعبّر عنها القرآن ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[1]، وتلك العلوم يعجز الإنسان عن تعلمها وحده من دون النبي (ص). إنّ هذا العلم النابع من الفناء واجتياز النفس، هو في الحقيقة علم إلهيّ حاصل من تحوّل الإنسان، وقبول وجوده، وصيرورته إنساناً كاملاً. وهذا الإنسان الكامل يستطيع هداية الآخرين، وقيادتهم وفقاً لما اكتسبه من مقامات في سلوكه الإلهيّ، وموقعه الذي بلّغه الله. ولهذا فإنّ النبيّ الذي نال توفيق نيل جميع المقامات، وعلم بتمام الأسماء الإلٰهيّة، وأصبح المظهر الجامع للاسم الأعظم الإلٰهيّ حينما بُعث بالرسالة، فعندما لا يمكن تصوّر رتبة أعلى من رتبته، ولا مقام أسمى من مقامه، ولا شريعة أكمل من شريعته؛ ولهذا السبب أصبح دينه خاتم الأديان، وشريعته خاتمة الشرائع. وهذا يعني أنّ المعرفة التي استحصلها، والهداية التي بلغها، جعلت مشكاة ولايته قابلة للانتفاع على مرّ التاريخ، وصار الناس بأجمعهم بحاجة إلى رسالته على مرّ العصور، وإلى آخر الزمان. وهذا النبيّ فتح أمام العباد سبل السماوات التي لا يمكن معرفة كنهها بالمعرفة الحسّيّة؛ وما نقدر معرفته بالمعرفة العقليّة لا يمكنه تجاوز عموميّات تلك السبل وكليّاتها.

يوضح صدر المتألّهين في عبارات موجزة وردت في «رسالة سه أصل» (= رسالة الأصول الثلاثة) العلاقة بين المعارف الثلاث: «الحسّيّة والعقليّة والدينيّة»، فيقول: **«وكما أنّ الحواسّ عاجزة عن إدراك المدركات النظريّة والعقل النظري يقف عاجزاً أمام المدركات**

(1) سورة البقرة، الآية، 151.

الأوّلية للأمور الأُخرويّة، كذلك الحال بالنسبة إلى معرفة يوم القيامة والحشر، ورجوع جميع الخلائق إلى إله العالم وحشر الأجساد، ونشر الصحائف وتطاير الكتب، ومعنى الصراط والميزان وسائر أحوال الآخرة ونشأة القبر، وكلّ أمر من هذا القبيل روي عن الأنبياء (ع)، جميع ذلك من العلوم والمكاشفات التي يعجز العقل النظري عن إدراكها ويصبح أعجمياً في ساحاتها، ولا يمكن إدراكها إلّا بنور وحي سيّد العرب وبنور أهل بيت النبوة والولاية (ع)، وأن نصيب أهل الحكمة والكلام من ذلك ليس بالكثير»[1].

ويستمر الشهيد المطهّري في نقده لرؤية إقبال، ويعتبر قصر نظره هو الذي جعله يفسر الخاتميّة بختم الديانة، وإعلان سيادة العلوم التجريبية، ويقول في ذلك: «**إنّ ما ذهب إليه إقبال في اعتبار الوحي نوعاً من أنواع الغريزة أمر خاطئ وأوقعه في أخطاء في مواطن أخرى. إنّ الغريزة، وكما يعرفها إقبال، خاصية طبيعيّة وغير اكتسابيّة مئة بالمئة، وهي خاصيّة غير واعية وأقل مرتبة من الحس والعقل، وقد وضعها قانون الخلقة في أولى مراحل الحياة للحيوان «الحشرات وما دونها»، وكلّما زادت مرتبة الحس والعقل بواسطة الرشد، ضعفت الغريزة وانكمشت على نفسها؛ لهذا فإنّ الإنسان الذي يملك أرقى درجات القدرة الفكريّة يصنّف في أسفل الترتيب الغرائزي، وأمّا هداية الوحي فهي على العكس من ذلك؛ إذ إنها هداية تفوق العقل والحس بالإضافة إلى كونها اكتسابية إلى حدّ كبير. وتبلغ في علّوها أعلى درجات الوعي للوحي غير قابلة للوصف؛ فهي أعلى من الحس والعقل، وأنّ المجال الذي يُكشف بواسطة الوحي أوسع**

---

(1) الملّا صدرا، صدر الدين محمد، صدر المتألّهين، **رساله سه أصل**، انتشارات مولى، طهران، 1981م، ص 83.

بكثير وأعمق من تلك الفضاءات التي يقدر العقل التجريبي على اكتشافها...» «كنت أتمنى لو أنّ العلّامة إقبال والذي كان يمتاز بمطالعاته القليلة في آثار العرفاء وخاصة في مؤلّفات «المولوي» في مثنويّاته والذي كان يميل إليه كثيراً، كنت أتمنى لو أنه كان يكثر من مطالعاته في تلك المؤلّفات حتى يتسنّى له الوصول إلى ملاك أفضل بالنسبة إلى ختم النبوة، لقد توصل العرفاء إلى نكتة مهمة مفادها أنّ النبوة قد بلغت نهايتها فيما يتعلق بالمراحل والمنازل الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان والسبيل الذي يفترض به أن يطويه، وهذا يعني أنّ كلّ ما يحصل عليه البشر بعد ذلك فهو لا يرقى إلى تلك المرتبة؛ أي انه سيكون مضطراً لاتباع ما جاءت به النبوة لأنّه وكما يقال: «الخاتم من ختم المراتب بأسرها».

«وهذا هو ما يمكن القول عنه بملاك ختم النبوة وليس الرشد العقلي والتجريبي للمجتمع (. . .).

فلو قام إقبال بتأمّل أكبر وتدقيق أعمق بمؤلّفات من يميل إليهم كمولوي مثلاً، لعلم أنّ وحيه ليس نوعاً من أنواع الغريزة، وإنّما هو روح وحياة يسموان على الروح والحياة العقلانية.

يقول مولانا:

إضافة إلى الفهم أنّ الإنسان تميز عن البقرة والحمار بروحه وعقله، وكذلك إضافة إلى العقل والنفس البشريّة هناك روح مختلفة عند النبيّ والوليّ»[1].

وكما أنّ الوحي المعني في أفكار إقبال يختلف عن الوحي الذي يؤمن به من يقولون بقدسيّته الإلٰهيّة وفوق العقليّة، كذلك الاجتهاد

---

(1) المطهّري، مصدر سابق، ص 176 ـ 177.

في رأيه يختلف عن معناه. فالاجتهاد بمعناه التقليديّ هو السعي العلمي الهادف إلى استنباط الأحكام العمليّة من المصادر الأربعة: الكتاب، السنّة، العقل، والإجماع. أمّا الكتاب فهو القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى، وأمّا السنّة فهي قول النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع) وفعلهم وتقريرهم، والإجماع عند الشيعة لا يعني اتفاق آراء العلماء أو الناس في جيل واحد أو في عصر واحد، وإنّما هو ذلك الاتفاق الذي يكشف عن رأي المعصوم. إذاً الإجماع لا يعدّ مصدراً مستقلاً إلى جانب الكتاب والسنّة، وإنّما هو سبيل لكشف السنّة.

والعقل رابع المصادر، هو عبارة عن القواعد المستقلة وغير المستقلة والذي يشتمل على براهين يقينيّة، فأمّا القواعد العقليّة المستقلّة فهي تلك القواعد المشتملة على براهين يقينيّة يقرّ العقل بصحّتها من دون الاستعانة بالأحكام الشرعيّة، والقواعد غير المستقلّة هي تلك القواعد الحاصلة من ضم بعض الأحكام الشرعيّة إلى بعض القواعد العقليّة. ومضافاً إلى تشخيصه لمجموعة من القواعد إلى جانب القواعد المستنبطة من الكتاب والسنّة، يُعدّ العقل كذلك وسيلة دائمة لتشخيص السنّة أيضاً؛ أي إنه بمثابة المصباح الذي ينير الطريق الذي تشخصه السنّة للإنسان. وهذا يعني أنّ تشخيص الروايات وتصنيفها، واستنباط المراد منها، وكشف ما تبتغيه الآيات والروايات وحلّ التعارضات الواردة في ظاهر بعض المصادر، كلّ ذلك يدخل في إطار البحوث العقليّة الدقيقة، وحتى التاريخيّة وذلك كله يعين المجتهد في استنباطه للأحكام الشرعيّة.

ولا ريب في أنّ دقة المصادر السابقة تكشف عن أنّ المجتهد يستعين في استنباط الأحكام بثلاث معارف، هي:

أوّلاً: المعرفة الوحيانيّة التي تأتي عن طريق النبي (ص)

والأئمة (ع)، والعلم الشهودي، والعلم الإلٰهيّ، وتُطرح في صيغة ألفاظ ومفاهيم قابلة للفهم من قبل الآخرين.

إنّ الأحكام التي يتوصّل إليها البشر عن هذا الطريق، وبعد إخضاعها للمناهج العقليّة المتقنة المتمثّلة بتشخيص سندها الصحيح المنتهي بالمعصوم (ع) أو إثبات حجيتها، هذه الأحكام لا يستطيع العقل البشريّ تحصيلها إلّا عبر هذا الطريق، من قبيل الأحكام التي تشمل العبادات والمعاملات والسياسات، ونظائر ذلك في مختلف الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان.

ثانياً: المعرفة العقليّة وهي المعرفة القابلة للتحصيل عن طريق البرهان العقلي والعلم الحصولي، وانطلاقاً من كون الأصول العقيديّة من قبيل: المبدأ، المعاد، السبيل، المقصد والأهداف الإلٰهيّة، النبوة، ضرورة التمسّك بالوحي، ولزوم الاستعانة بالمعرفة الدينيّة، جميعها أصول يجري إثباتها عن طريق البرهان العقلي بالنسبة إلى المؤمن بالغيب؛ لذا ومن هذه الناحية، فإنّ نتائج الوحي وإن كانت أوسع وأشمل من النتائج العقليّة، إلّا أنّها لا تخالف المعارف العقليّة أبداً. فإذا كان الوحي الذي تثبت ضرورته بالعقل يُبطل اعتبار العلوم العقليّة في المجال الذي يكون العقل قادراً على تحصيلها، فهو بذلك يبطل مفعول القاعدة، والبنيان اللذين تم إثبات الوحي على أساسهما.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الوحي لا ينكر على الإطلاق العلوم العقليّة، والقواعد التي تم إثباتها بواسطة العقل، لا بل هو يحترم ذلك ويؤيّده أيضاً. وهذا ما تعنيه القاعدة الكليّة القائلة: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

ومن خلال التعويل على المعرفتين الحاصلتين من الوحي والعقل، سيأخذ الاجتهاد طريقه على الأرض، ويحافظ على جريانه

في كلّ زمان. وهذا يعني أنّ المجتهد معنيٌّ باستنباط أحكام المسائل المستحدثة، والحوادث الواقعة في الأزمنة، والأماكن المختلفة، وذلك بالاستناد إلى الأصول التي أصدرها الشرع، بالنسبة إلى مختلف جوانب الحياة الفردية والاجتماعيّة.

ولا شك في أنّ معرفة الحوادث الواقعة المستمّرة في متن الزمان، والتي تكتسب معنىً ومفهوماً بارتباطها مع الظواهر المتعلّقة بها، هي في أغلب الموارد تمثّل معرفة علميّة دقيقة تحصل بمساعدة الاستنتاجات الحسّيّة.

إذاً، المعرفة الحسّيّة هي ثالثة المعارف الداخليّة في معرفة موضوعات الأحكام؛ وكذلك في الحالات التي يعترف الشرع بمقبوليّة العرف؛ حيث يكون لها دور في استنباط الأحكام. وعلى هذا الأساس يكون للاجتهاد فعاليّة علميّة واسعة، يعتمد في مراحله المختلفة على ثلاثة أنواع من المعارف: المعرفة الوحيانيّة التي تمثّل الصورة الخاصة للمعرفة الدينيّة، والمعرفة العقليّة، والمعرفة الحسيّة؛ إلّا أنّ فرضيّة إقبال تستلزم اعتبار الاجتهاد فعالية علميّة بالمعنى التجريبي لها. وهذا يعني أنّ استنباط أيّ حكم هو وظيفة علميّة من الوظائف الخاصة بالعلوم التجريبيّة، وفي هذه الصورة يصبح عمل المجتهد إعطاء الحكم على أساس العلم فقط.

إن إعطاء دور كهذا للعلم، جاء كما ذكرنا من قبل، نتيجة للتطلّعات البعيدة للعلوم التجريبيّة في القرن التاسع عشر، والتي رفعت من مستوى الطموح، والأمل فيها إلى درجة، دعت إلى تدوين القِيَم على ضوئها وتنظيم الضوابط، والمقرّرات الاجتماعيّة بما ينسجم معها. ولهذا، بما أنّ إقبال يفسّر الخاتمية تفسيراً خاصاً يقول فيه: «**إن كلّ سلطان شخصي يزعم أنّ له أصلاً خارقاً للطبيعة قد فات أوانُه في تاريخ البشر. ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجيّة تحول**

دون نموّ مثل هذا السلطان. وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلاً جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحيّة عند الإنسان. والقول بأن الآيات الّدالة على الذات الإلٰهيّة تتجلّى في الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي، ووطّد أركانها بأن جرّد قوى الطبيعة من الصبغة الإلٰهيّة التي أضفتها عليها الثقافات الأولى. وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفية رياضة طبيعة تماماً، مهما كانت أمراً غير عادي أو شيئاً غير مألوف»، فهو في الحقيقة يُسقط حجية الكتاب، والسنّة، والإجماع الكاشف عن السنّة، وكونها مصدراً أساسياً ومستقلاً في الاجتهاد؛ لأنه إذا حصر الفقيه اجتهاده بهذه المعارف الثلاث، عندها يصبح غير قادر على إصدار حكم يستند إلى أنّ الكشف النبوّي أو شهود المعصوم قد أفاد هذه القاعدة أو مطابقة عمل المعصوم لهذه القاعدة، وإنّما يكون الواجب عليه أن يصدر حكمه أو فتواه على أساس المعطيات التجريبيّة وبالأسلوب البرهاني الاستقرائيّ.

في هذا السياق، يقول الشهيد المطهّري رحمه الله حول تفسير إقبال للخاتمية في مسألة الاجتهاد: «**إنّ هذا التفسير الخاطئ لإقبال في ختم النبوة أدّى إلى ظهور تلك الاستنتاجات الخاطئة نفسها من أقواله حينما ظنّ أنّ مرحلة ختم النبوة تعني مرحلة استغناء البشر عن الوحي. ويعني ذلك أنّ حاجة البشر لهداية الأنبياء ولتربيتهم وتعليمهم هو من قبيل حاجة الطفل إلى معلم الصف، فكلّما تقدم الطفل بصفوفه المدرسيّة تغيّر معلموه مع تغيّر الصف أو المرحلة، البشر كذلك ينتقلون من مرحلة إلى مرحلة أرقى تتبدل فيها القوانين والشرائع. فإذا بلغ الطفل مرحلته الدراسيّة النهائية وحصل على شهادته بعد إتمامها فإنّه سوف يستقل في بحوثه وتحقيقاته الآتية عن كلّ أستاذ أو معلم، وهكذا يكون حال البشريّة حينما يُعلن ختم**

النبوّة؛ فإنّ ذلك الإعلان سيكون بمثابة بلوغ الناس مرحلة الاكتفاء الذاتي بعيداً عن تدخّلات الأنبياء»[1].

إنّ فكرة الاستغناء عن المعرفة الدينيّة، والعلم الشهودي للأنبياء والأولياء، والتي توضح سبل السعادة الأبديّة البشريّة، لا يمكنها إطلاقاً أن تكون موضع اعتقاد كلّ من يؤمن بالدين، لا بل إنّها فكرة يستحيل قبولها حتى من قبل إقبال نفسه؛ إلّا أنّ هذا المعنى، عمل التنويريّون على إعطائه صبغة مقبولة وجذّابة، وآمنت به الذهنيّة التنويريّة، وقالت عنه: إنّ جميع حقائق العالم والإنسان لا يمكن بحثها وتوضيحها إلّا من خلال المعرفة العلميّة والعقليّة، ولهذا فإنّ قبول هذه الرؤية سيكون حتميّاً وطبيعيّاً، في ظروف يسعى التنويريّون خلالها إلى تفسير الدين. وفي الواقع أنّ توفّر ظروف كهذه، جعل الاهتمام بإقبال وأفكاره ممكناً بعد مرور نصف قرن على وفاته. ،

4 ـ 4 العودة إلى الذات ونظرة علم الاجتماع إلى الدين

ومن التيارات الأخرى التي تحرّكت برؤيتها التنويريّة، خلال عقدي الستينيات والسبعينيات باتجاه نوع من أنواع التجديد الديني، تيار سعى إلى تفسير الدين من وجهة نظر علم الاجتماع.

اتّسعت قاعدة علم الاجتماع في شكله اليساري، والماركسي من بعد عام 1941م عن طريق الأدبيّات السياسيّة، والحزبيّة في إيران.

وبلغ هذا العلم أوجه في شكله الكلاسيكي منذ عام 1958م فصاعداً، أي في السنة التي تمّ بها تأسيس مؤسّسة الدراسات والعلوم الاجتماعيّة في جامعة طهران. وببلوغ علم الاجتماع هذه

---

(1) المطهري، مصدر سابق، ص 174.

المرتبة، انتهى الدور المتميّز لعلم النفس، والذي كان يحتل مكانة العلوم الطبيعيّة، قبل ذلك بالنسبة إلى المتنوّرين.

كان المتنوّرون ينظرون في العقود الأولى لاطّلاعهم على الغرب باهتمام بالغ إلى العلوم الطبيعيّة والتجريبية للغرب، بحيث صار الميل إلى العلوم الطبيعيّة من معالمهم الأساسيّة. وفي العقود اللّاحقة فُتحت السبل أمام علم النفس، وعلى الخصوص ذلك المتأثّر بالأفكار الفرويديّة، في أوساط المتنوِّرون. وكُتبت انطلاقاً من هذه الرؤية، تحليلات نفسيّة للدين، وأكثر الكتب إلحاداً في التاريخ المعاصر من قبل دشتي وآخرين من أمثاله وبالنهاية، وبعد اتساع علم الاجتماع الكلاسيكي، أصبحت المعرفة بهذه العلوم من المؤشّرات الأوّلية لأتباع الحركة التنويريّة.

انطلاقاً من اهتمام التنويريّين بالدين، وبلوغ التجديد الدينيّ ذروته في المقطع الثالث من المقاطع السابق ذكرها، وذلك باتخاذ العلوم الاجتماعيّة معياراً للتوجّهات التنويريّة، فمن الطبيعي أن يزداد تأثّر التيارات التجديديّة بذلك. وبالنتيجة فإنّ الحركات التجديديّة التي ذهبت إلى تفسير الدين بالعلوم الطبيعية أو النفسية، كما ذكر سابقاً في ما يخص مؤلّفات بازرگان، سوف لن يكون لها الدور الأساس في هذا المضمار. وكان انتشار أفكار إقبال في هذه السنوات يُعزى على الأغلب إلى نظرته التاريخيّة، والاجتماعيّة إلى المسائل الدينيّة.

وظهرت في هذا المقطع من الزمان، رؤية اجتماعيّة أخرى غير الرؤية الماركسيّة، تبنّت تفسير الإسلام ومكانته الاجتماعيّة. ووجّهت نقداً لاذعاً للتيارات التنويريّة الإلحاديّة التي قامت بمحاربة الدين طيلة حياتها، وجعلت منه هدفاً رئيسياً لرسالتها الاجتماعيّة. لقد عرفت هذه الرؤية بأطروحتها المؤطّرة بمسألة الانبهار بالغرب، ورفعت شعار العودة إلى الذات.

من المفيد القول إنّ موضوع التغرّب، أو الانبهار بالغرب طُرح لأوّل مرة، وعلى مستوى واسع جداً، من قبل جلال آل أحمد، ثم استمر واتّسع بعد ذلك أيضاً على يد الدكتور علي شريعتي مقروناً بشعار العودة إلى الذات. ولا شك في أنّ الأرضيّة والمصادر الفكريّة لكلّ من آل أحمد والدكتور شريعتي، وكذلك طريقة تحليلهما لهذا الموضوع امتاز بمجموعة من الميزات الخاصة بكلّ منهما. وبالنظر إلى الدور الأوسع الذي لعبته أفكار وآثار الدكتور شريعتي، منذ الأعوام الأخيرة لعقد الستينيات، مقارنة مع التيارات التجديديّة الدينيّة، نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض ما يتعلّق به. والواقع أنّ كلّ ما يطرحه تحت عنوان العودة إلى الذات، فهو ناظر إلى علاج ظاهرة نفسية خاصة. طرحها آل أحمد قبل ذلك في كتاب «الانبهار بالغرب»، وكذلك في كتاب «في خدمة المتنوّرين وخيانتهم».

ولا شك في أنّ موضوع الانبهار بالغرب قابل للبحث من رؤى مختلفة، وعلى أسس منطلقات فكريّة مختلفة أيضاً، والاهتمام بهذا الموضوع وطرحه بصورة أوسع يُعدّ بحدّ ذاته ظاهرة اجتماعيّة لا يختص بها المجتمع الإيرانيّ فقط، وإنّما سبق طرحها في الكثير من دول العالم الثالث.

ولعلّ ما يدعو إلى طرح هذا الموضوع في أذهان قطاع واسع من القوى الاجتماعيّة الفاعلة في دول العالم الثالث، هو وضع وحالة العلوم الاجتماعيّة في القرن العشرين، إضافة إلى حالة الاستعمار، والإفرازات، والمشاكل اليومية الناجمة عنه. وكما مرّ سابقاً أنّ العلوم الاجتماعيّة في القرن التاسع عشر، والتي كانت متأثّرة بترسّبات العلم العقلي والديني للقرن السابق، تزعم لنفسها المعرفة بالنسبة إلى جميع مراحل التاريخ. ويتطلّع علماء الاجتماع إلى أن يحلّوا محلّ الأنبياء، وثمرة عمل هذه الجماعة من علماء

الاجتماع أو علماء البشر سيكون كتابة التاريخ من بدء الظهور، ورسم مسيرة المدنيّة والتطوّر إلى آخر مراحله. والوجه المشترك لجميع النظريّات المختلفة التي تناولت هذا الموضوع، هو النظر من وجهة واحدة إلى التاريخ؛ بمعنى أنّهم بدأوا تاريخ الحضارة من المرحلة الأولى، وساروا به في مسير واحد حتى ختموه بالمجتمع الغربي الذي هو، حسب رأيهم، يحتلّ أعلى مراتب الحضارة. وعلى هذا الأساس، يصبح لزاماً على كلّ مجتمع، وفي أيّ مرتبة من مراتب الحضارة كان، أن يتّجه مضطرّاً في اتجاه الحضارة الغربيّة؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ الغرب يعتقد أنّ من واجبه حمل رسالة توسيع الحضارة، ومدّ يد العون إلى الآخرين.

إنّ مثل هذه النظريّات تصبّ في مصلحة ترسيخ البنية التحتيّة لنظرية الاستعمار، بالنسبة إلى المستعمِر والمستعمَر في آن واحد. ومع انتهاء القرن التاسع عشر، أدّت الإحراجات التي وقع فيها العلم الحسّيّ إلى إنزال أصحاب الفرضيّات من عروش الظنّ بسرعة، وجعل التحليلات الاجتماعيّة في إطار المذهب الوظائفي المصطنع المقيّد بمقاطع اجتماعيّة محدودة، لتصبح مهمة عالم الاجتماع من بعد هذا البحث، محصور في كيفية تعيين بناء المجتمع، ودور العناصر المرتبطة، بعيداً عن التعميمات، والامتدادات التي تذهب إليها الفرضيّات.

وهكذا بدأت النظريّات الأُحادية الاتجاه، والتي ركّزت على موضوع وحدة وتشابه المجتمعات، والثقافات المختلفة، بدأت تفقد اعتبارها وقيمتها العلميّة. وعلى أثر ذلك انصرف علماء الاجتماع إلى دراسة كلّ مجتمع، في ضوء ما يناسبه من بناء اجتماعيّ خاص به. ولقد أدّى هذا التحوّل في محيط العلوم الاجتماعيّة إلى ظهور جماعة من متنوّري دول العالم الثالث، الذين كانوا وإلى الآن، ينظرون إلى

الشرق أو الغرب لاختيار أحدهما، ووضعه نصب العين كحصيلة ونموذج للحضارة وألزموا أنفسهم بالاستعانة بأحدهما، وظنّوا أنّ الاستعانة بأحدهما من واجباتها المؤكّدة. وبعد حصول ذلك التحول، التفتت هذه الجماعة إلى خصوصيّاتها الثقافيّة ومميّزاتها القوميّة، وبدأت بتبيين وتشخيص عوامل تطوّرها، ونموّها المتناسبة مع احتياجاتها الاجتماعيّة، من زاوية ثقافتها الوطنية وأواصرها الشعبيّة، وليس كما كانت تتبعه من قبل، في الانسياق وراء ما كان يُفرض عليها من إملاءات شرقيّة أو غربيّة.

ولا ريب في أنّ بروز رؤية مستقلّة، تنظر إلى الثقافة الاجتماعيّة الموجودة، وإلى البناء الاجتماعي السائد في مجتمعاتهم، وكذلك تأسيس حركة صحيحة سليمة تعتمد على الإمكانات الذاتيّة، والقدرات الوطنيّة، والاستعدادات الاجتماعيّة، وتهتم بحاجات ذلك المجتمع، كلّ ذلك أدّى إلى بروز ظاهرة نفسيّة وضعت العلاج المناسب لمشاكل الانبهار بالغرب، أو بتعبير آخر الانخداع بالاستعمار. وهذا الأمر وفّر إمكانية طيّ هذا المسير السليم من قبل المجتمع، والذي كان من نتائجه شيوع نوع من الاتجاهات الوطنية، أو الميول المتعصّبة التي بدأت بالتصدّي لكلّ حركة اجتماعيّة، تحاول تجاوز العلاقات الثقافيّة، والمنافع الاقتصاديّة للمجتمع. كما وأنّ هذه الاتجاهات الوطنيّة سعت إلى تأسيس حركة مستقلّة، تأخذ على عاتقها حماية المنافع الاجتماعيّة بما تقتضيه الحياة الاجتماعيّة للمجتمع.

وعلى هذا الأساس، برز أوّل تيار، أخذ على عاتقه فضح ما كانت تضمره الثقافات الغربيّة من عداء للدول التي تستعمرها. وهذا التيار التنويريّ كان في أغلب الأحيان من الأفارقة الذين أكملوا دراساتهم الاجتماعيّة العليا في الغرب وخاصة في فرنسا، ومن روّاده

وشخصيّاته البارزة «ايمي سيزار، وفرانتس فانون، وآلبر ممّي، وغيرهم». لقد حاولت هذه الجماعة في مؤلّفاتها، إبراز الصورة الحقيقة لثقافة المستعمِر والمستعمَر، وكذلك تبيين الدور الأساس للتأثيرات الثقافيّة السلبية في الإخفاقات السياسيّة والاقتصاديّة، وبقاء أضرارها إلى حين.

ومن النماذج الواضحة في هذا الإطار كتاب «مفكرة عن عودتي إلى موطني الأصلي»، الذي تصدّرت صفحاته مقالة حول نهاية آخر ساعات الليل. وفي الواقع كانت تتناول الهجوم الأسود للمستعمِر، ويستمر بعد ذلك المقال ليصل إلى شخصيّة الفرد الواقع تحت الاستعمار، فيضع مجموعة من علامات الاستفهام على هذه الشخصيّة. ومما ورد في المقال: **لم يصبح هذا الشخص حيواناً لأنّ الآخرين جعلوه كذلك وإنّما صار هكذا بسبب استعداده لتقبل الحيوانيّة. إنّ كشف هذه الحقيقة يبدو كضربة قاسية، ولكن عندما يلتفت إلى جوهره ثانية سوف لن يبقى إنسان منكسر**»[1].

إنّ الشعور بالإحباط هو كالطلسم لا يبطل إلّا بكشفه، وإنّ إبطال مفعول ذلك الطلسم يبدأ حينما يلتفت الإنسان المحبَط إلى نفسه. وهذا الأمر يمثّل الخطوة الأولى باتجاه ولادة جديدة للعالم، عالم يقف بوجه الدول المستعمِرة والمستعمِر. ومن الشخصيّات الأخرى الرائدة، والسباقة إلى إعلان هذا الشعور الاجتماعي لهذا العالم الجديد: فرانتس فانون، وجان بول سارتر الذي يحذّر في مقدمته التي وضعها لكتاب «معذّبو الأرض»، يقول فيها: «**اسمعوا يجب علينا أن لا نضيّع وقتنا بقراءة الأوراد الطويلة والبعيدة والتافهة أو بالتقاليد المثيرة للاشمئزاز؛ تعالوا لنهجر هؤلاء الغربيين الذين**

---

(1) سيزار، ايمي، **مفكرة عودتي إلى موطني الأصلي**، 1977م، ص 30 ـ 31.

دأبوا على التحدّث حول الإنسان وحقوقه والحقيقة أنّهم يسحقون أناسهم في كلّ زاوية من ربوعهم، ويقتلون كلّ من يجدونه في شتى بقاع الأرض... لقد اضطهدت أوروبا والتي تدّعي أنّها أسطورة المعنويّات جميع الإنسانيّة أينما حلّت، وخنقت أنفاس البشرية أينما وجدت».

إنّ لحناً جديداً كهذا من كان يجرؤ على استعماله أو النطق به؟ إنسان أفريقي من العالم الثالث وقع تحت الاستعمار القديم يستشعر بوجوده في ثنايا هذا العالم الثالث فيحدث نفسه بلسان «فانون» فيقول: **اعلم أنّ هذه الدنيا ليست على شاكلة واحدة، واعلم أنّ فيها شعوباً متنوّعة: منها المقيّدة بالأغلال، ومنها شعوب حصلت على استقلال كاذب، ومنها شعوب أخرى كافحت وجاهدت في سبيل نيل حقها في السيادة، وبالتالي منها شعوب نالت استقلالها الكامل، إلّا أنّها تتعرض لتهديدات دائمة من الإمبريالية»**[1].

إنّ هذا الرجوع إلى الذات، والذي أصبح شعاراً للحركة الجديدة، ماذا يقصد منه؟ أو بعبارة أخرى: أيّ رجوع هذا؟ هل هو رجوع إلى العبادة المظلمة؟ أم هو رجوع إلى السنن القديمة الماضية؟ أم هو رجوع إلى الفطرة الإلٰهيّة للإنسان، والتي يشترك فيها جميع البشر؟

تعتمد الإجابة عن الاستفسارات السابقة على طريقة تحليل بعض المسائل: الانبهار بالغرب، وبالاستعمار، والتغرب عن الذات. فإذا نظر إلى الغرب، وتم تحليله من زاوية تلك الأسس الفكريّة، والفلسفيّة التي نتجت من إعراضه عن الإشراقات الإلٰهيّة، وعدم الاهتمام بالجوانب المعنويّة، والملكوتيّة للإنسان والعالم، وفي

(1) فانون، فرانز عُمَر، **معذبو الأرض**، مقدمة: جان بول سارتر، ص 2.

الوقت نفسه لو تمت معرفة الفطرة الإلٰهيّة التي فطر الإنسان عليها، ومعنى استخلافه في الأرض، وتعليمه الأسماء الحسنى، وكان شعار العودة يحمل مفهوم الرجوع إلى الفطرة التوحيديّة وإلى العمل بالسنن الإلٰهيّة، لأصبحت النتيجة أنّ هذا الإنسان الخاضع للاستعمار، بل وحتى الاستعمار نفسه، وكذلك الإنسان المبهور بالغرب بل وحتى الغرب نفسه، لا يبقيان بعيدين عن تلك الحضارة، والمعرفة اللّائقة بالإنسان. وحينها سيُدعى الاثنان إلى مقصد واحد، مقصد تبحث عنه فطرة الإنسان وتتوق إليه روحه، مقصدٌ أدلّاؤه الأنبياء وهُداته الأولياء، وليس هناك سبيل يؤدّي إلى ذلك المقصد غير الاستعانة بالمعرفة الدينيّة والمعرفة الإلٰهيّة، وهما مما يقرّ به العقل السليم.

وأمّا إذا تمّ النظر إلى الغرب، وإلى أولئك المنبهرين به في إطار اجتماعيّ مجرّد يقوم على معرفة حسيّة، فإنّ علم الاجتماع هذا سيكون عاجزاً عن الحكم في أحقيّة الحضارات، والثقافات، أو بطلانها، وكذلك في خطأ أو صحة كلّ ما صنعه الإنسان؛ وبالتالي فهو ينظر بعين واحدة إلى جميع أشكال تلك الحضارات، ويعدّها من منجزات البشر المحترمة، على اعتبار أنّ حق الحياة أمر مشروع لكلّ واحد منها، في إطار الحرّية التي هي مطلب إنساني.

وبما أنّ هذه الرؤية قد ركّزت جلّ اهتمامها على الأرض، وعلى الطبيعة المحيطة بها؛ ولأنّ هذه الرؤية تعتبر عالم الطبيعة خالياً من الثبات، والقدسيّة الإلٰهيّة؛ لذا فإنّها لا تهتم على الإطلاق بذلك الأمر الثابت، والمقدّس المستقرّ خلف التحوّلات اليومية، لا بل إنّها تعتبر كلّ ثبات بحكم المخالف لمقتضى الطبيعة البشريّة المتبدّلة، والمتحوّلة للفرد، أو المجتمع. وترى أنّ الإنسان لا يقرّ له قرار إلّا ببلوغ الكمال المطلق، الذي هو مبدأ جميع الكمالات الأُخَر المقيدة. فحينما يتخلّف هذا الفرد عن الركب الإلٰهيّ، أو موطن

الاستقرار الإلٰهيّ، فإنّه سوف لن يتوقّف في البحث عما يفقده، ولن يهدأ له بال حتى يجد ضالّته. إنّ هذا الاضطراب الدائم، وعدم الاستقرار المستمرّ يطلق عليه الإنسان الغافل عن الحقيقة عنوان: «الطبيعة الإنسانيّة». ويسري هذا الأمر من الإنسان إلى المجتمع، الذي يمثّل محصّلة أهدافه ومساعيه الإرادية. وفي ضوء ما سبق، يكون الإنسان السليم هو من لا يصوغ شخصيته على مبدأ ثابت ولا أمر مقدّس، وكذلك الحال بالنسبة إلى المجتمع السليم، لا يعبد أمراً مقدّساً وثابتاً. ويكون نظامه في حالة تحوّل مستمر، وتغيّر دائمي تبعاً لإرادة وتبدّل أفراده. من هنا، فإنّ ظاهرة الاغتراب ظاهرة مخرّبة لسلامة، وحياة، وثقافة النظام الموجود بسبب فرضها سياسات اقتصاديّة وثقافيّة أجنبية على ذلك النظام.

على هذا الأساس، فإنّ «فانون» يُظهر هو الآخر في بياناته أنّ الإشكال في ثقافة الغرب، وحضارته هو حاجاته إلى مهاجمة ثقافات الشعوب الأخرى وحضاراتها. والخلل في الثقافة والحضارة التي تتعرض للإغارة هو الاستسلام والخنوع لهذا الوضع. والرجوع هنا سوف لن يكون بمعنى الرجوع إلى البشرة السوداء، أو إلى السنن الماضية الداعية إلى الثبات والتقدس، وإنّما سيكون معناه الرجوع إلى النظام الموجود، لمعرفة الاستعدادات الكامنة، والقدرات الموجودة بالقوّة فيه، من أجل الاستمرار بحركة دائمية ومتواصلة. وهذا الرجوع يحمل معنى العودة إلى الثورة، وإلى الحقيقة التي تأخذ شكلها الطبيعي في متن الثورة؛ ومن ثم يتبعه التحوّل والتغيير. فإذا كان المراد من الرجوع هو الرجوع إلى السنن، فإنّه في الحقيقة يعني الرجوع إلى القواعد الأساسيّة، من أجل الانطلاق منها، والعبور إلى مرحلة أخرى ليس إلاّ.

وفي هذا الصدد، يقول سارتر في مقدمة كتاب فانون: «**أنا**

أُحذر القارئ من أخطر التعلّقات، أحذره من التعلّق بالقائد ومن عبادة الشخص والثقافة الغربيّة، وكذلك من الرجوع إلى الماضي البعيد للثقافة الأفريقيّة؛ لأنّ الثقافة الحقيقيّة للثورة تعني تلك الثقافة التي تولد من صميم الثورة»[1].

نستنتج مما سبق أنّ الحركة الجديدة التي ظهرت في قبال الاتجاهات التنويريّة، أو التنوير الفكري اليساري، وُجدت في الغالب في الدول السوداء، وبدعوة من قبل المتنوّرين؛ ولكن ليس بقصد العقود ومشاهدة الوضع الثقافي والاجتماعي دونما أي حراك، إنّما لاتّخاذ السياسات المتناسبة إزاءها. إنّ هذه الخطوة تُعدّ من الخطوات العظيمة مقارنة مع خطوات الحركات السابقة للمتنوّرين في هذه البلدان؛ التي في السابق كانت تحدّق بجميع قواها البصرية صوب الثقافة الأجنبيّة المهاجمة، التي قصدت الإغارة عليهم، والهجوم على حضارتهم. لذا، فإنّ النتيجة الطبيعيّة لهذه الدعوة، ستأخذ طابع العودة إلى الثقافات الحيّة، التي تشكّل أبعاد الحياة الفرديّة، والاجتماعيّة لهذه الأوطان، والاستعانة بها من أجل العبور والانتقال منها. وهذه الدعوة ستكتسب اللون الثقافيّ الأصيل لكلّ مجتمع تحلّ فيه، ومن ضمنها المجتمعات الإسلاميّة التي ستكتسب طابع الثقافة الإسلاميّة.

لقد شنّ الدكتور شريعتي أقوى الحملات ضدّ التيارات التنويريّة الفكريّة، والتنويريّة الفكريّة الإلحاديّة التي كانت تتبنّى محاربة الدين، وكلّ ما لم يصطبغ بلون الثقافة الغربيّة في السنين الماضية، رافعاً شعار العودة ومناهضة التغرّب. وهو يقول واصفاً النهضة الجديدة التي بدأ بزوغها يشرق في العالم الثالث، ومتحدثاً عن قيادات تلك النهضة:

---

(1) قانون، مصدر سابق، ص 4.

«لقد انتشرت هذه النهضة واتّسعت في جميع مجتمعات العالم الثالث، وعلى الخصوص بين أهالي أفريقيا السود الذين كانوا أكبر ضحيّة لغزو الاستعمار الثقافيّ الجديد. وحينما قبض المتنوّرون الحقيقيوّن المستقلّون على زمام الأمور من أمثال فرانتز فانون، وايمي سيزار، وجوليوس نايريري، وسنقور، وكيناتا، والنجار وعمر مولود، وتبنّوا القيادة الفكريّة لهذه النهضة الثقافيّة الهادفة إلى إرجاع أشباه الأوروبيين وأشباه أتباع التنوير الفكريّ المتجدّد المنتشرين في المجتمعات الواقعة تحت نير الاستعمار إلى ذواتهم وأصالتهم، أحدث هؤلاء القادة ثورة في جميع أبعاد المجتمع وفي رؤيته السياسيّة وإدراكه الاجتماعي وأدبيّاته وتاريخه، وفي الشعر والفن، والأخلاق والعلاقات الإنسانيّة وفي أسلوب التعقّل وفهم الحياة، ليثبتوا في كلّ ذلك كيف استطاع ذلك الجيل الذي وقع لقرون من الزمن ضحيّة لثقافات قرّرت اقتلاع جذور ثقافته، واستهدفت قتل معنوياته الاصيلة، كيف استطاع ذلك الجيل أن ينقلب مرة واحدة على المستعمر الغربي لقد أثبتت تلك القيادات أنّ أبناء هذا الجيل الذين لبسوا ثوب الغرب، وتشبّهوا بثقافته، وتنكّروا لذاتهم وأصالتهم وأخذوا يتفاخرون بتقليدهم له تقليداً أعمى، وأخذوا يتبجّحون بذلك علانيةً، ويتعصّبون بشدّة لمظاهره، تاركين خلف ظهورهم بالمجّان وبلا أيّ ثمن جميع القِيَم الدينيّة والمفاخر التاريخيّة والأصالة الثقافيّة والأخلاقيّة. وكلّ ما كان يتعلق بهم من أجل أن ينفتح السبيل أمام وفود القِيَم الغربيّة المستوردة، وحتى يستمتعوا بما يطلقه عليهم أقرانهم من أشباه المتنوّرين الذين لم يتوقّفوا عن تحقيرهم والاستهزاء بهم وبدينهم وشعبهم وأخلاقهم، ولم يتورّعوا عن المساس بقيمهم ومقدّساتهم. وبلغ الأمر أن يُعتبر كلّ قول وفعل وفساد وانحطاط صادر من الغربي حجة يعمل على ضوئها هؤلاء المغتربون. وقد أثبت هؤلاء القادة كيف أنّ الروح الحقيقيّة يمكنها أن تنفخ في هذا الميت

ليثور كالبركان ويشرق من بين الغيوم، ويطلّ بإطلالة حقيقيّة أصيلة جديدة، وليحطّم ظلمة القرون الاستعماريّة بنوره الوضاء الذي يخطف أبصار المستعمر ويدحض جميع سخافاته ووقاحاته وينير ذلك العالم الثالث مرة أخرى»[1].

إنّ الثمرة الحقيقيّة لدعوة العودة في المجتمع، والذي يكون الإسلام فيه حاضراً في صميم الحياة كحقيقة اجتماعيّة، هي العودة إلى الإسلام، حيث يقول في هذا الصدد: «**الآن أقولها بكلمة واحدة، إنّ عمادنا هي ثقافتنا الإسلاميّة، لذا يجب علينا جعل شعارنا العودة إلى هذه الذات وإلى هذه الثقافة، لأنّها الذات الأقرب إلينا من أيّ شيء آخر. وهي وحدها الروح والحياة والإيمان الموجود بين ثنايا المجتمع الذي ينبغي أن يعمل فيه المثقف ويعيش وينبض بالحياة!**».

إنّ العبارات السابقة تمثّل شهادة قوية ضدّ جميع التيارات التنويريّة الفكريّة اليساريّة، التي كانت تحلم بعد شهر «شهريور» من عام 1941م، بإحداث ثورات تقليديّة تحذو حذو النماذج الأجنبية، ومن دون النظر إلى ظروف المجتمع وخصوصيّاته. كما أنّ هذه العبارات تؤسّس لدفاع تنويريّ فكريّ عن حياض الدين، ضدّ جميع الحركات التنويريّة الفكريّة، التي تبنّت رفع شعار الشعوبيّة والقوميّة في عهد رضا خان، والعهود التي تلته وحشدت قواها للقضاء على الدين، وإحياء تراث ما قبل الإسلام. ولكن وعلى الرغم من كلّ ذلك، يبقى سؤال مهم وهو: هل الدفاع الذي تبنّته تلك التيارات، كما أشرنا من قبل، كان متضمَّناً معنى العودة إلى السُنن الدينيّة، التي كانت تستهدف بنزولها من السماء عروج الإنسان إلهيّاً إلى

---

(1) **چه بايد كرد؟** مصدر سابق، ص 30.

السماء؟ والتي كانت تتضمّن أحكاماً، تشمل بالضرورة جميع الجوانب الثابتة، والمتغيّرة لحياة البشر.

لا شك في أنّ طرح شعار العودة بهذا الهدف، قد يكون بناءً ومتناسباً أيضاً، ولكن بشرط أن يقترن هذا التناسب بتحليل فلسفي دقيق، ومعرفة برهانية عميقة بالأسس الفكريّة الغربيّة، والأبعاد المختلفة للحياة الإنسانيّة.

إنّ التأثير القوي لهذا الشعار في مواجهة التيارات اليساريّة، والاتجاهات الذيليّة قبل ذلك، يعود إلى طبيعة التنوير الفكريّ لهذا الاستدلال؛ لأنّ هذا الشعار استطاع أن يحصل وبقوة على مواقع نفوذ خاصة إلى جانب التيارات التنويريّة الفكريّة اليساريّة، وكذلك نجح في اكتساب قوة جذب تنويريّة فكريّة جديدة؛ ولهذا فإنّ رفع هذا الشعار ضدّ الحركات التنويريّة الفكريّة، التي كانت تحكم مسبقاً على كلّ استدلال عقليّ، أو دينيّ بالرجعيّة والخرافيّة، كان يتّسم بحصانة ومناعة كافية.

إنّ قدرة تطبيق هذا الشعار بالنسبة إلى الأهداف الدينيّة، جعل القوّة الدينيّة تُرحب به؛ لأنّه كان باستطاعتها، ومن خلال هذا الشعار، اجتذاب قطاعات من المتنوّرين الذين كانوا لا يأخذون إلّا بتفسير متنوّر للدين، إضافة إلى استمالة قطاعات واسعة من القوى الدينيّة، التي كانت تبحث عن وسيلة مجدية لمجابهة المتنوّرين، والذين لم تكن لهم طاقة على استخدام البراهين العقليّة في ذلك المجال. ولهذا، فإنّ هذا النوع من الدفاع عن الدين اكتسب مقبوليّة عامة، لأنّه كان من أكثر الأساليب جاذبيّة.

إنّ الحكم على هذا النوع من التفسير للدين، وهل هو تفسير تجديدي، أم تنويري أم، ملتزم؟ يعتمد على فهم طبيعة تحليل ظواهر التغرب، أو الغربة عن الذات، أو الهويّة الحقيقيّة للإنسان.

ولا شك في أنّ بعض المتنوّرين الفكريّين الذين اتّبعوا في نهاية المطاف هذا التفسير، وتركوا التفسير المناهض علناً للدين، شرعوا بتفسير الدين تفسيراً تجديدياً يهمل الجوانب السماوية له، وينظر إليه بمنظار أرضيّ ماديّ. حتى أنّ أحد الأشخاص الذين استظلّوا بمظلّة هذا التيار، وأخذوا على عاتقهم تفسير الإسلام، ادعى بأنّ الإسلام لا يقدّم على الإطلاق حكماً أو قانوناً، أو سنّة ثابتة على شكل نظم أو نظام خاص، وإنّما كان يهدف إلى حصول تغيير مستمر للنُظم البشريّة، في إطار مستلزمات المتطلّبات الجديدة، التي يطرأ عليها تحوّل دائم، يقول هذا الشخص أيضاً: «**إنَّ رسالة محمد (ص) هنا شبيهة بتيار متقابل لعلاقة بين الإنسان مع المجتمع والمجتمع مع الإنسان، فهي نموذج واحد لتشييد بناءين، كلّ واحد منهما للآخر هو جزء من كل. فعلى الإنسان أن يبني مجتمعه طبق نموذجه هو، وعلى المجتمع أيضاً أن يقوم بدوره بتربية الإنسان وتنمية هويّته وشخصيّته طبق النموذج الذي رسم شخصيّته ومنحه هويّته. إنّ نموذج كلّ من الإنسان والمجتمع وفقاً للنموذج الذي يقدّمه محمد بن عبد الله (ص) واحد، لذلك فإنّ مجتمعاً من هذا القبيل يجب أن يكون كالإنسان مبدعاً، ومشرعاً ومدركاً لفلسفة الحياة في إطار الكمال والارتقاء، وكذلك يجب أن يكون رافضاً للتوقّف والركود والاستسلام للوضع الموجود، وحائلاً دون قِدم الأخلاق وانهيار الإرادة إلى جوار قِدم القِيَم، لاشك في أنّ المجتمع كالإنسان يجب عليه أن يسعى لتهيئة عوامل الكمال وأدوات التقدم وقوانينهما وضوابطهما، فإذا توقّفت آلة في مكانٍ وفقدت حالة تحرّكها ودورها في تحقيق الكمال فيكون من الواجب على المجتمع وضعها جانباً والإتيان بنظام جديد آخر يؤمّن تلك الأمور. ومن الواجب أيضاً على**

المجتمع كما هو واجب على الفرد أيضاً أن يكون على أهبة الاستعداد لدخول المعتركات في سبيل الوصول إلى الكمال، ومن أجل عدم الاستسلام إلى التوقّف والسكون والتقوقع.

وخلاصة القول إنّ الإنسان والمجتمع يجب أن يكونا في حالة تغيّر وثورة دائمية في كلّ زمان.

كما يجب عليهما حفظ النُظم الدقيق والتعاطي الدائم بينهما، لأنّه في حالة زوال تلك الخصال الثلاثة أو ذهاب أوجه التشابه الموجودة بين الإنسان والمجتمع، فإنّ الإنسان سوف يفقد حضوره الحقيقي والخلاّق والثوري في المجتمع، وهنا سيشعر بالغربة أمام مجتمعه وأمام أولئك الذين يعيش معهم في البقعة نفسها، والمجتمع هو الآخر سيفقد نسيجه ووحدته وسيتحوّل إلى موجود متشكّل من آلاف آلاف الأجزاء الغريبة عن بعضها وملايين الملايين»[1].

ويستمر الكاتب، فيقول: «يقول عالم الرياضيّات بليوشيج الروسي الذي تمّ إبعاده إلى الغرب: عندما تنتصر الكنائس والمعابد فإنّ الأفكار ستُمحى. وهذا هو التعارض الدائم بين الفكر والبناء، فعندما يكون الفكر بحاجة إلى بناء، فإنّ هذا البناء سيكون وسيلة لتحقّق هدف ذلك الفكر، ولكن لا يمضي وقت طويل حتى يصبح الفكر وسيلة لبقاء ذلك البناء وذلك البناء، سيُظهر وجوده واستمراريّته بصورة هدف، وهنا سيظهر هذا البناء بحالة معبد أو كنيسة أو مسجد أو بيت للدراويش أو مدرسة أو ديوان خلافة أو إدارة حكومية. وليس في رسالة محمد (ص) أبنية أو تشكيلات من هذا القبيل، ولم تُسنّ قوانين ولم تُعبد نظم أو قواعد ليس لها أي هدف غير بقاء

(1) حاج سيّد جوادي، علي اصغر، **طلوع انفجار**، ص 29 ـ 30.

وجودها واستمراريتها في إطار المنافع الخاصة للأفراد والمجاميع لزيادة ثرواتهم. إنّ الشكل الطبيعي والحيوي والفيزياويّ والعضوي لرسالة محمد بن عبد الله (ص) هو شكل مُحوّل وقابل للتحوّل، ففي هذه الرسالة لا تجد مكاناً للسكون والتوقّف الذي يحوّل المكوّنات السياسيّة والاجتماعيّة الإسلاميّة إلى معبد يُتخذ وسيلة لهروب النظام الموجود من الثورة والتحوّل والتغيّر المستمر سواء في النفس والفطرة أم في الطبيعة الاجتماعيّة للإنسان»[1].

يُلاحظ في هذا التحليل، أنّ الإنسان والمجتمع ليسا سوى سير وحركة دائمية مستمرة، وأنّ المصطلحات من قبيل: الارتقاء، والتطوّر، والتكامل ليس لها على الإطلاق مقصد خاص، وإنّما هي تنظر إلى عبور المرحلة الفعليّة الموجودة فقط، وتبصر بما سيأتي منها، ويتعاقب عليها من الظهور والاضمحلال.

الغريبان عن ذاتهما هما الإنسان والمجتمع، اللذان حُرما لسبب ما، من التغيير والحركة المستمرة. وإنّ دين الإسلام بصفته ديناً تقدّمياً باق، ومستمر لسبب مهم، هو أنّه لا يؤمن إلّا بالتغيير المستمر، ولا يطرح أي أصل ثابت، أو سنّة ثابتة. وعلى أساس هذا التحليل، ينتج النظام الاجتماعي من بدع مستمرّة، توضع وفقاً لعقود إنسانيّة واجتماعيّة، ومن دون أي قدسيّة، أو ثبات وتزول بعد وضع عقود جديدة لاحقة. ولذلك، فإنّ التركيب الفيزيائيّ، والفسلجيّ لرسالة الإسلام تركيب يتّجه إلى ناحية التغيير الدائم للنظام الموجود. وكلّ ما ينتج من تبدل في النظام، سيصبح أمراً نسبياً يتحوّل هو الآخر بمرور الزمن.

وتوجد ملاحظة أخرى جديرة بالاهتمام في هذا التحليل، وهي

---

(1) المصدر نفسه، ص 43.

أنّ كلّ نظام يدّعي الثبات والدوام، إنما هو يتعايش ضمنياً مع المنافع الخاصة لبعض الأفراد الذين لا ينظرون إلّا إلى زيادة ثرواتهم وأموالهم، وهو ما يبيّن بطبيعة الحال أنّه نظام مُدان ومرفوض.

وفي ضوء ما ذكر في السابق، فإنّ جميع الأحكام، والسنن الدينيّة التي تدّعي نوعاً من التقدّس والثبات في إطار الامور العبادية أو السياسيّة أو الاقتصاديّة، إنّما هي موضوعة من قبل بعض الأفراد الباحثين عن الثروة، والمنفعة في قالب النظام الخاص، أو السنّة الخاصة؛ وكأن الإنسان ليس لديه أيّ هدف ثابت، أو معرفة ثابتة، وأنّ كلّ ما يعرفه أو يطلبه سوف يكون على الدوام، وفي كلّ مكان، وعلى مرّ الزمان قابل للتغيير والتحوّل. ولاشك طبعاً في أنّ الإنسان الذي يُنظر إليه في إطار مثل هذه المعرفة الحسيّة، لا يتسنّى أن يُقال في حقّه شيء غير هذا.

ومن البديهي أنّ هذا النحو من التحليل يجرّد المعرفة الدينيّة من كلّ أنواع القدسية الإلٰهيّة، والثبات العقلي، ويجعل هذه المعرفة الدينيّة بمصاف المعارف الحسّيّة، التي تتغيّر بتغيّر المواضيع المادّية.

ولأجل أن يتّضح أسلوب تحليل الدكتور شريعتي للأحكام والسنن الدينيّة، لا بد لنا من النظر إلى آثاره ومؤلّفاته. ففي بعض آثاره دلالات واضحة على نوع من التحليل، يؤدّي إلى الهبوط بالمعرفة الدينيّة إلى مستوى العلوم التجريبيّة المحضة، ومن تلك الدلالات هذه العبارات الآتية التي يقول فيها ما يلي:

«إنّ الخطر الذي تنبأ به مفكّرو القرن الأخير هو تحول روح الثورة ونهضتها بعد تجاوزها المحيط الاجتماعي والظرف التاريخي إلى حركة محافظة بعد توقّفها عن التحرّك، ثم تتخذ موقفاً رجعيّاً مقاوماً لتقدّم المجتمع وتطوّره، وهذا يعني أنّ كلّ حركة movement

سوف تتحوّل بعد مرور فترة من الزمن إلى نظام أو مؤسّسة ثابتة institution، كما حصل مع المسيحية حينما كانت حركة ثوريّة في داخل النظام الإمبراطوريّ الروماني ثم تحوّلت إلى نظام محافظ حاكم في القرون الوسطى، وكذلك مع إسلام الإمامة «الشيعي» حيث كان على امتداد تاريخ الإسلام نابضاً بتحرّك ثوريّ وفكريّ واجتماعيّ وسياسيّ تقود حركة معارضة لإسلام الخلافة، ولكن بعد قيام الحكم الصفوي جعل من نفسه بديلاً عن النظام... وفي ضوء هذه التجربة العلميّة والتاريخيّة قام أحد المفكّرين الثوريّين بطرح نظريّة الثورة الدائمة. ولكي لا يتحوّل مذهب فكريّ ثوريّ إلى حالة نظام محافظ أو تشكيلة محافظة، يضطلع الاجتهاد بمثل هذا الدور الحيوي العجيب، وهو دور الثورة الدائمة في الدين الإسلامي»[1].

يفهم من العبارات السابقة أنّ الأحكام والقوانين التي تسعى كلّ ثورة إلى تطبيقها، وتنفيذها، إنّما تأتي تلبية لمتطلّبات خاصة بالجو الاجتماعيّ، والظرف التاريخيّ لتلك الثورة. وعلى أثر ذلك، سيؤدّي التأكيد على ذلك النظام الذي كانت تطمح إليه الثورة، وبعد مرور فترة من الزمن، إلى الركود؛ ومن ثم تبدأ الأرضيّة الإيجابيّة التي كانت يوماً ما تحمل حالة الثورة، بلعب دور رجعي.

إنّ ما يمنع الإسلام من الركود بعد انتصاره هو الاجتهاد. فالاجتهاد يمنح المجتهد قدرة تفسير، وتغيير الأحكام، والسُنن باستمرار، وحسب مقتضى الظروف، والحاجات الجديدة للمجتمع. وعلى هذا الأساس، فإنّ الإسلام لا يُحدّد أو يُحصر في قالب نوعاً ثابتاً، وخاصاً من السنّة والحكم. وفي ضوء هذا التحليل، فإنّ ما

---

(1) شريعتي، علي، **اجتهاد ونظريه انقلاب دائمى**، نشر نظير، الطبعة الأولى، قم، ص 15.

حوّل المسيحيّة من حركة ثوريّة، قاومت الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى نظام محافظ في القرون الوسطى، ليس تخطّي القادة السياسيّين أو القساوسة للأحكام، والسنن التي كانوا يتطلّعون إليها أثناء عهد الإمبراطوريّة الرومانيّة، وإنّما هو انتصار تلك الأحكام التي جاءت تلبية للحاجات الناشئة من الظروف التاريخيّة، والجغرافيّة الخاصة بتلك المرحلة. وهذه الأحكام ستفقد مبرّر بقائها، واستمرارها فيما لو حصل تغيير في تلك الظروف؛ لأنّ دورها الاجتماعي، وفعلها العام سينتهي بمجرّد تبدّل الظرف التاريخي والجغرافي، وعندها تصبح عرضة للتغيير والتبدّل؛ وإلاّ فإنّ الإصرار على استمرارها في الظروف الجديدة الناتجة من سيادة هذه الأحكام، يُعدّ بمثابة عمل رجعي، وأسلوب محافظ. والأمر كذلك بالنسبة إلى التشيّع، فإنّ ما كان يحوّل دون تحوّله إلى حركة ثوريّة، وخلافاً لما سبق، لم يكن بسبب الانحراف العملي لأولئك الذين يستظلّون بالشعارات السياسيّة للتشيّع، عن العقيدة، والأصول، والأحكام، والسُنن التي كان يدافع عنها التشيّع دائماً وعلى امتداد تاريخه، وإنّما هو بسبب انتصار وسيادة تلك الأصول والعقيدة. ويجدر القول إن تلك المجموعة من العقيدة، والأصول والأحكام التي كانت تُدوّن في قالب العرفان، والفلسفة، وكذلك الكتب الفقهيّة من قبيل «القواعد» للعلّامة الحلّي، كانت جميعها ناتجةً من الأفكار الرائدة لمفكّري، ومجتهدي تلك المرحلة، وفق ظروفهم الثقافيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة. وعندما وصلت العقيدة إلى مرحلة الحكم، أخذت تدافع عن مكانتها بدلاً من الاستجابة لما حصل من تغيير في طبيعة الظروف التاريخيّة، والاجتماعيّة، وضرورة الإذعان لتغيّرها. فعلى سبيل المثال، إنّ المحقّق الكركي، وبدلاً من أن يقوم بتأليف فقه جديد ينسجم مع متطلّبات، واحتياجات المرحلة الجديدة، ويستوعب الظروف المستجدّة، وبالتالي يعطي شكلاً واضحاً للنظام الاجتماعي

الآتي، قام بكتابة شرح عظيم حول «قواعد» العلّامة الحلّي. وكذلك نرى أنّ العلّامة المجلسي يعمل على جمع الروايات، ويستهلك جهداً استثنائياً في جمع مجموعة الأقوال الناظرة إلى ظروف المجتمع الإسلامي السابق، بينما كان الأجدر به أن يقدّم طرحاً جديداً يتناسب مع الظرف الجديد. وكذا نلاحظ أنّ الميرداماد قام بتدريس الحكمة المشائية، والإشراقية بدلاً من طرح أصول عقيدية جديدة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ جميع التعاليم الفقهيّة والعقيديّة، بدءاً بالعصر الصفوي وما تلاه من أدوار، والتي أخذت تدور حول آثار الماضين، ومؤلّفات السابقين، متّهمة بالدفاع عن نفسها أمام التغيير، الذي كان يجب أن يقع آنذاك أيضاً. والدين المتّهم هو ما يطلق عليه الدكتور علي شريعتي، عنوان «التشيّع الصفوي». وهو يرى أنّ العامل الذي يمنح التشيّع قدرة هذا التغيير هو الاجتهاد؛ والمقصود منه ذلك الاجتهاد الذي يأخذ صورة حركة علميّة واسعة، ذات روح حيّة وحياة متجدّدة، ومستمرّة تواكب التحوّلات العلميّة اليوميّة الحاصلة في مجال العلوم. وليس ذلك الاجتهاد، الذي يأتي في إطار الأصول، والسُنن الميتة، ويحاول البقاء والاستمرار من خلال وضع شروح متعدّدة.

والعبارات التالية تعكس مفهومه للاجتهاد الحي، وتفاوته عن الاجتهاد الميت: **الاجتهاد والذي هو من أبرز مؤشّرات الروح العلميّة والرؤية العقيديّة للإسلام، ليس من عوامل منع تحجّر الفكر الإسلامي في قوالب الزمن الثابتة فحسب، ولا من الأمور التي تؤدّي إلى بقاء مفاهيم الدين وقوانينه وأحكامه بهيئة سنن راكدة، أو تعبّدات موروثة، أو أعمال مكرّرة أو بحوث خالية من الروح فقط، ولا يتوقّف عن الحركة في مسير تغيّر الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة وموت وولادة مقتضيات الحياة، ولا يكون غريباً عن ظروف الزمان**

والمكان، بل يتحرّك دائماً في طريق الكمال ويمشي مع الحوادث في طي التاريخ ليكتسب تكامله وغناه واتّساعه مع استمرار الحياة... نحن نعتقد أنّ العامل الذي أوقف حركة الروح الإسلاميّة في مسير الزمان وجعل ثقافة الإسلام ورؤيته ثقافة ورؤية بالية قديمة متحجرة هو موت روح الاجتهاد.

الاجتهاد يعني السعي العلمي المستقلّ والحرّ في سبيل استحصال معرفة متكاملة ومترقّية عن الإسلام في جميع أبعاده، وفي سبيل التلقّي المتجدّد له من خلال رؤيةٍ متعالية ومتطوّرة ينظر فيها علماء الزمان والمجتهدون الواعون، وفي سبيل فهم المعاني المتعدّدة والمتشابهة والبطون المتراكمة للّغة الكامنة بين الطيّات والثنايا المتعدّدة لكتابها، ويبرز كالطبيعة في كلّ مقطع منها مظهر متميز. وبالنهاية في سبيل استخراج واستنباط الحقائق الجديدة بصورة مستمرة بحسب تكامل فكر الإنسان وعلومه وأحكامه الحقوقية وموازينه الجديدة بحسب تغيير الحاجات وتحوّل المواضع الأصليّة والمنطلقات الفرعيّة للنظم الاجتماعيّة ولحركة التاريخ وللتكامل القطعي للبشريّة. وفي ضوء ما سبق يكون الاجتهاد عاملاً عظيماً لحركة الثقافة وحياة روح الإسلام وتجدّد نظامه العلمي والحقوقي بصورة مستمرة في طيّ الأدوار المتغيّرة والمتحوّلة للزمان»[1].

الاجتهاد هو السعي العلميّ الحرّ، والمستقلّ الذي يظهر في مسير الظروف الاجتماعيّة المتغيّرة، بحسب تكامل الفكر البشريّ وعلومه. وهذا المعنى يقترب إلى حد تام، إلى المعنى الذي ذهب إليه «إقبال اللّاهوري» في تعريفه للاجتهاد. وفي هذا المعنى، ليس هناك أيّ وجود لأيّ حدّ ثابتٍ للمعرفة الدينيّة، بحيث تعلو بقيمته،

(1) شريعتي، مصدر سابق، ص 9.

وتقدّسه الإلهيّ فوق تحوّلات وتغيّرات الحياة المادّية، ويضطلع بتنظيم أصول وقواعد النظام الاجتماعي والفردي للمجتمع، وإنّما يتبلور الاجتهاد بجميع جوانبه في ضوء المعرفة البشريّة، وبتحول تلك المعارف يتغيّر الاجتهاد أيضاً.

ولأجل رجوع الاجتهاد إلى المعنى العلميّ التجريبيّ، يجب عليه أن يقطع ارتباطه مع مصدرين ثابتين للمعرفة وهما: المعرفة الوحيانيّة، والمعرفة العقلانيّة. ويعتمد بدل ذلك على المعرفة العلميّة ـ التجريبيّة فقط؛ ولأجل تحقيق هذه الغاية يكفي أن لا يُسند إلى الوحي وهو الكتاب، أيّ حكم أو قانون ثابت بقصد البقاء والدوام. وإنّما تتم دعوة هذا الوحي من خلال الفكر العلمي لوحده، كما يوضح ذلك «إقبال اللّاهوري»، أو كما جاء في العبارات السابقة، يتمّ تطبيقه باستمرار بواسطة لغته الرمزية على المعطيات البشريّة المختلفة.

ينتقد «عمار أوزكان» في كتابه «أفضل الجهاد» مثقّفي الجزائر، بسبب عدم استثمار قدرة الكتاب وقوة الوحي، لناحية رمزية لغته، واحتوائه على معانٍ كامنة، يمكن تطبيقها على المعطيات البشريّة المختلفة من أجل إيجاد التحوّلات المطلوبة.

يقول هذا الكاتب: «**إن البصيرة السياسيّة والقوّة الثوريّة يوجبان علينا أن نكون على استعداد تام من ناحية القِيَم المعنويّة والروحيّة. إنّ هذه القِيَم ومن أجل أن تجعل تجدّد الحياة الصناعية أكثر إمكانية يجب أن نعلم بأنّ التحوّلات الأساسيّة في داخل إطار مظاهر أيّ نظام اجتماعيّ وكوامنه ورموزه، بصورة عامة أسهل من التحوّلات التي تحدث خارج هذا الإطار أو في مقابلها. لقد تحقّق المطلب السابق في الماضي القريب؛ أي في فترةٍ استطاع الشعب الجزائري تثبيت استقلاله الوطني في فصل مدهش من فصول تاريخ الحرّية**

والاستقلال من خلال حربٍ ضارية شرسة محيّرة»[1].

وأمّا السنّة بمعناها الشامل والمستمدّ من المعرفة الشهوديّة والدينيّة، فهي لا تستنبط من نص الكتاب فقط، حتى يؤدّي إرجاعها إلى لغته الرمزية والتمثيليّة، إلى أن تفقد النصوص الدينيّة اعتبارها وقيمتها في تفهيم الأحكام الإلٰهيّة. بل هي تستنبط من السنّة بمعناها الخاص؛ أي القول، والفعل، والتقرير، وكذلك من الإجماع الكاشف للسنة. وعلى هذا الأساس، تعدّ السنّة والإجماع مصدرين من المصادر الأخرى للاجتهاد الفقهي.

يطرح الدكتور شريعتي رأياً يقول فيه: إنّ السنّة بمعناها الخاص، لا تمانع في إرجاع الاجتهاد إلى معرفة علمية متحوّلة ومتغيّرة، وبطرحه هذا يقدم معنىً جديداً للسنّة، حيث يقول: «**إن السنّة هي قول وفعل النبي (ص)، فالفعل هو ما قام به الرسول بنفسه وأرسى قواعده، بالإضافة إلى ما أقرّه صراحة أو لم ينه عنه حينما فُعل أمامه (ص)؛ أي إنّ النبي (ص) قام بتأييده عملياً. وهناك عنصر ثالث، من غير قول وفعل النبي (ص)، أستنبطه أنا من السنّة، هذا العنصر وإن لم يتم طرحه من قبل، إلّا أنّه يمتاز بأهمّيته الأكبر، وعموميّته الأوسع، وبقائه الأطول مقارنة مع العنصرين الآخرين، وأطلق عليه اسم منهج الرسول (ص) في تحقّق رسالة تغيير النُظم والمؤسّسات الاجتماعيّة وأسلوبه (ص) في إحداث التحول الفكري للثورة في التقاليد الاجتماعيّة وفي قيادة الناس والتكتلات ونوع التعاملات والصراعات وكيفيّة الشروع ومنحنى سير سلوكه في عملٍ ما**»[2].

---

(1) اوزكان، عمار، **أفضل الجهاد**، ص 395.

(2) شريعتي، علي، **فلسفه تعليم وتربيت**، انتشارات بعثت، طهران، ص 58.

هذا المعنى للسنّة، والذي يمتاز بعموميّته الأوسع، وبقائه الأطول قياساً مع المعاني الأخرى، يشير إلى إمكانية تخصيص وتغيير المعنى السابق.

وفي ضوء هذه الرؤية، فإنّ ما كان يُجسّد جوهر أقوال النبي (ص)، وأفعاله هو تحوّل ذلك النظام الاجتماعي القبلي إلى مجتمع أكثر تطوّراً والنموذج الواضح الذي يتّخذه مثالاً لمنهج النبي (ص) هو موضوع الحج، حيث لم يعمل رسول الله (ص) من أجل تغيير النظام الموجود، كما يفعله المتنوّرون الفكريّون في مجتمعات اليوم، فهو لم يتجاهل الإمكانات والاستعدادات الموجودة في المجتمع، ولم يعلن رفضه ومخالفته لجميع مظاهر حياة الناس الاجتماعيّة، وإنّما عمد إلى استثمار ما هو موجود على أرض الواقع من إمكانات لأجل تحقيق الأهداف الاجتماعيّة التي يطمح إليها. فقد رأى رسول الله (ص) الناس يجتمعون في كلّ سنة حول الكعبة، لممارسة طقوسهم الدينيّة التي كانوا يؤمنون بها، إلّا أنّ النبي (ص) لم يتخذ موقفاً حديّاً يعلن فيه رفضه عقيدتهم مرة واحدة، وإنّما أخذ الجوانب المفيدة من هذه الطقوس، وسخّرها باتجاه وحدة المجتمع الإسلامي وانسجامه.

إن ما نستخلصه من ظاهر هذا السلوك، ونضفي عليه عنوان السنّة، هو تلك الأعمال المختلفة للحج، والتي تجري طبقاً لقول رسول الله (ص) وفعله. ولكن ما نستوحيه من جوهر هذه السنّة هو الاحترام للرموز، وعدم المساس بالمظاهر التي يحترمها الناس ويقدّسونها. ولكن في الوقت نفسه يتحتّم استغلال تلك المظاهر والرموز استغلالاً لائقاً حسناً، بروح وجهة جديدة وثوريّة؛ ولذلك فإنّ ما هو أعمّ، وأبقى هو روح هذه السنّة وجوهرها. وهذا يعني أن على المجتهد، ومن خلال تمسّكه بروح السنّة، أن لا يسمح لنفسه

على الإطلاق أن تبقى محبوسة ومقيّدة في قالب ظواهر أقوال المعصوم (ع) وأفعاله، والتي صدرت بما يتناسب مع الظروف الاجتماعيّة الخاصة بذلك المقطع ومع احتياجات الناس آنذاك.

كما أنّ إرجاع الاجتهاد إلى العلوم التجريبية، يحتاج إلى نظرة أخرى في المصدرين الآخرين، وهما الإجماع والعقل. يقول الدكتور علي شريعتي في تفسير جديد لهذين المصدرين: «**لا أعلم هل من الفضول أن نسعى إلى إصلاح مبادئ معرفة الإسلام والاجتهاد الفكريّ والفقهيّ... إن الأسس التي وضعها العلماء والمتكلّمون والأصوليّون القدماء، والتي كانت بطبيعة الحال موضع افتخار ذلك العصر، وكانت تمتاز برقيّها وعلوّ مرتبتها آنذاك، لماذا لا يمكن تغييرها أو إصلاحها أو تكميلها بما ينسجم مع التطوّر الفكري والعلمي والتكامل المعنوي والاجتماعي للبشر**»؟

ولاشك في أنّ العوامل التي تدعونا إلى الجمود، والركود، لا تتعدّى التعصّب، والتوقّف الفكريّ عند تلك القرون السابقة. كما وأنّ روح الاجتهاد تتعارض مع هذا الجزم الفكري، وهذه الرؤية التقليديّة في ما يخصّ تغيير، وتكامل أصول الاجتهاد، وأساليبه الاجتهادية، والتي يُفترض بها أن تسير وتتكامل في مواكبة مسير التغيير، والتكامل الاجتماعي والفكريّ للإنسان.

«أنا أقترح أن نضع «العلم» و«الزمان» محل الأصلين «العقل» و«الإجماع»، وخاصة أنّ هذا الاقتراح يمتاز بكونه أكثر انسجاماً مع الروح الشيعيّة ومع رؤية هذه الروح ومع علماء الشيعة الأصلاء والمترقّين،... وبعد ذلك، ماذا يعني العقل المطلق والعقل المجرّد؟ وحسب قول «ديكارت» إنّ العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وإن لم يكن الحال كذلك، فما هو المعيار وما هي الدلالة التي تثبت عكس ذلك، أو تثبت أنّ هذا الرأي هو رأي العقل وليس

الكتاب أو السنّة؟ إنّ الأمر المعتبر والذي يُعين حدّ العقل وقيمته وأثره وعمله، هو العلم.

«إنّ الاجتهاد والعمل التحقيقي، كلاهما أمران عمليّان ولهذا يمكن أن يلعب العلم فيهما دوراً سياسياً، لا بل يجب أن تكون هذه هي القاعدة. والمقصود من العلم هنا هو جميع العلوم الإنسانيّة أو الطبيعيّة، من الفيزياء، الكيمياء، الصحة، الجغرافية، علم النجوم، وعلم الإنسان وعلم النفس وعلم الاجتماع، الاقتصاد، الرياضيّات، السياسة، الحقوق والتاريخ و... والتي تعين المجتهد في اجتهاده وفي اكتشافٍ أدقّ للحقيقة الشرعيّة وفي الحكم العملي، كما يمكن تلمّس ضرورة هذا العلم بالنسبة إلى المجتهدين المعاصرين الآن أكثر من أيّ وقت آخر، ورأينا كيف أدّى فقدانه إلى نقص هائل من قبيل إصدار الفتاوى في موضوع الربا وفي إشكالاته من دون العلم بمفاصل الاقتصاد الحديث، أو إصدار الأحكام الاقتصاديّة الإسلاميّة من دون القيام بتلك الدراسة في علم الاقتصاد، أو الاجتهاد في باب الطهارة من دون دراسة علم الصحة أو الطب، أو قيادة الأمة الإسلاميّة وادعاء النيابة عن إمام الزمان... في كلّ تلك الأمور لا بد من أن يكون للعقل حضور، علماً أنّ جميع مجتهدينا عقلاء ويعملون بعقولهم ولكن كلّ ذلك لا فائدة منه. لا شك في أنّ الاجتهاد يلزمه العلم، وإن كلّ مسألة فقهية أو حكم شرعي ترتبط بمسألة لها جذر علمي خاص، يجب ومن خلال معرفة هذا الجذر العثور على الرأي الخاص للإسلام في ذلك الباب ثم الاجتهاد به.

«الأصل الرابع هو الزمان، لا يتوقّف الأمر عند عدم إمكانية بلوغ إجماع العلماء والفقهاء إلى درجة القطع العلميّة واليقينيّة فحسب، وإنّما هناك احتمال دائم لحصول إجماع على أمر خاطئ.

فمن الممكن أن تُفهم مسألة في عصرٍ ما فهماً خاطئاً ومن ثم

يتمّ تصحيحها بعد مرور زمن أو أزمان. إنّ هذا الأمر يفرض على عقل البشر وفي جميع تلك العصور تقليد ما جاء به الأوّلون أو تكرار فعلهم إلى آخر يوم قبل إجراء التصحيح. وهذان الأمران يعدّان نوعاً من الجمود والرجعية... في حين إنّ الزمن هو العنصر الموجود دائماً والذي يجب اعتباره أصلاً أساسياً وضرورياً ومنطقيّاً وحتميّاً في موضوع الاجتهاد، وفي استنباط الحكم، وفي حل المشاكل وتعيين التكاليف وتحديد أساليب عمل الناس»[1].

ففي العبارة السابقة، اعتبر العقل الذي يُصنّف ضمن مصادر الاجتهاد الفقهي، من سنخ عقل عصر التنوير الفكري، الذي يؤمن به «ديكارت» وآخرون من العقليّين الغربيين، ثم أُخضع من بعدها للنقد من زاوية حسيّة ووضعيّة.

وهنا يُطرح السؤال الآتي: هل العقل الذي يُشير إليه الأصوليّون والفقهاء، يحمل المعنى نفسه للعقل، الذي جاء في الفلسفة العقليّة للغرب، بأنه يمثّل سقف المعرفة البشريّة؛ أم هو العقل الذي إذا اتّصف بخصوصيّة التجرّد والثبات، يستطيع إثبات المعرفة والعلم الذي يفوق العقل نفسه؟ كذلك يجب التأمّل في حقيقة هل النقد الحسّيّ والوضعي للعقل وللعلوم العقليّة صحيح أم لا؟ وهل أنّ العلم بخصوصيّته التجريبية، قادر على أن يحلّ محلّ القواعد التي تُستحصل عن طريق العقل غير التجريبي؟

ففي العبارات السابقة، أُرجع الإجماع وحجيّته إلى اتفاق العلماء إلى عصر واحد، ومن ثم نُقد. وهذا الأمر محلّ تأمّل أيضاً، لأن الإجماع لدى الفقهاء والأصوليين يصبح معتبراً فقط حينما يكون

---

(1) شريعتي، علي، **با مخاطب هاي آشنا**، حسينية ارشاد، طهران، 1977م، ص 200.

كاشفاً عن رأي المعصوم (ع) وإلّا فإنّه سيفقد كلّ اعتبار فقهي. فعلى سبيل المثال: إذا قال فقهاء الشيعة في عصور متتابعة، وليس في عصر واحد، بحكم مشترك يستند إلى رواية، فإنّ هذا الإجماع الذي يعود إلى استنباط هؤلاء الفقهاء لهذا الحكم من هذه الرواية، لا يكون حجة. وعلى هذا الأساس، فإذا استنبط فقيه آخر مطلباً من هذه الرواية، وجب عليه مخالفة ما يبدو أنه إجماع.

وأمّا العلم الذي تم اقتراحه بديلاً عن العقل، فإذا كانت لديه القدرة على فهم الحقائق القطعيّة واليقينيّة بالنسبة إلى الوجودات غير المحسوسة، فمن دون شك أنّ إدراك هذا العلم في الأصول العقيدية سيكون مقبولاً في مجموعة المسائل العقليّة.

وكذلك إذا كانت لديه القدرة على تحقيق المعرفة اليقينيّة، في الأحكام والقضايا القِيَمّية فإنّ نتائج ذلك باعتبارها أمراً عقليّاً ستكون قابلة للاستفادة من قبل المجتهد في المسائل الفقهيّة وفق قاعدة: كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل؛ إلّا أنّ الكلام حول قدرة العلم بمعناه الخاص؛ أي بدون الاستنباط من القواعد العقليّة، سيكون فاقداً لليقين، وأنّ استقراءه وفرضيّاته ستكون محدودة في الحقائق المحسوسة فقط.

لا شك في أنّ التوجه إلى تبديل العلم مكان المعرفة العقليّة، والدينيّة في استخراج الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة؛ والحكم بواسطته على حقائق الوجود، كما يظهر من آثار «إقبال» ومن العبارات السابقة، يعكس مدى سطحيّة، وبساطة الرؤية التي كانت تحكم الجوّ العلمي للقرن التاسع عشر. والحقيقة أن هذا الإشكال وإن ترك آثاراً سلبية على رأي «إقبال»، الذي كان أقرب إلى ذلكَ القرن من الناحية الزمانية، ولكن بالنسبة إلى الأشخاص الذين عاشوا في النصف الثاني للقرن العشرين؛ فهو ينمّ عن مستوى أكبر في جهلهم بمبادئ

نظريّة الفلسفة الغربيّة. كما أنّ هذا النوع من الأخطاء يمكن مشاهدته بدرجة أقلّ في آثار «جلال آل أحمد» المتأخرة.

فعلى الرغم من نظرته إلى التغرّب من زاوية سياسيّة، في أكثر الأحيان، لا يتوقع «جلال آل محمد» الكثير من العلم بمعناه الغربي. فهذا الرجل يضع الحركة التنويريّة الفكريّة، والتي نشأت في دائرة الفكر العقليّ، والعلميّ بمعناه الغربي، في مقابل السُنن، والمعتقدات التقليديّة؛ وبالنظر إلى التفاوت الموجود بين نظام المعرفة القديم، والمعرفة الحصوليّة العقليّة والحسيّة، فهو يظهر ميله إلى السنّة؛ لكنه وبسبب حرمانه من نعمة الاطلاع على العلوم العقليّة الإسلاميّة، يفتقر إلى قدرة تبيين قوة وثبات المعرفة القديمة (التراث)، ومدى قدرتها على مواكبة المعرفة العقليّة والحسيّة. وفي النهاية هو يحبّذ التراث في كلّ أشكاله الأسطوريّة وغير التوحيديّة، ويفضّله على العلوم الحسيّة التي تلعب دور الأسطورة الجديدة.

والمقصود من كلّ ذلك، أنّه يمكن مشاهدة نوع من التقدّس، وإعطاء الأصالة الفوق التجريبيّة، والفوق الاستقرائية للتراث في آثار «جلال آل أحمد». في حين إنّ هذه الأصالة في آثار الآخرين ـ كما ذكر سابقاً ـ صارت فداءً لإحدى المعارف الحسيّة المحضة؛ لأن الاجتهاد في هذه الآثار لا يعكس معنى السعي العلمي المبذول لاستنباط الأحكام من مصادر فوق البشريّة! بل إن كلّ مسألة فقهيّة، وكلّ حكم شرعي، إنّما هي مسألة تدخل في أحد الفروع التجريبية الخاصة، التي يلزم بعد معرفتها البحث عن رأي الإسلام فيها. على هذا الأساس، فإنّ عدم دراسة علم الصحة أو الطب المعاصر، والاجتهاد في باب الطهارة؛ وكذلك عدم دراسة علم الحقوق الجديد لا يتناقض مع التحدث عن نظام الحقوق في الإسلام؛ وعدم معرفة الاقتصاد الجديد وإعطاء الرأي في الأحكام الاقتصاديّة الإسلاميّة؛

وعدم دراسة علم النفس، أو عدم معرفة البحث النفسي التجريبي، وفي الوقت نفسه إصدار الفتوى بالعبارات، تبدو أشياء غريبة ومتناقضة. ويضاف إلى ذلك ملاحظة مهمة يجب الانتباه إليها: وهي أنّ الاعتماد على التقاليد الآتية عن طريق العالم الرباني، بهدف توضيح حقيقة الخلق وباطنه، لا يعني بالمطلق عدم الاهتمام أو عدم الاستفادة من العلوم التجريبية، والتي تفتقر إلى قدرة وقوة العلوم البرهانيّة واليقينيّة.

إنّ طريقة الاستفادة من هذه العلوم على الغالب، تنحصر في تشخيص موضوعات الأحكام، التي ينطبق عليها عنوان الحوادث الواقعة في سياق الزمان والمكان.

إذاً المصادر الأربعة المذكورة هي لاستنباط الأحكام، والحكم عادة يتعلّق بموضوعات لا بد للمجتهد من معرفتها، قبل الإقدام على أي اجتهاد فيها. فإذا كان موضوع الحكم عرفيّاً هنا يجب على المجتهد، ولأجل معرفة هذا الموضوع، الرجوع إلى العرف الشائع في مجتمعه، ومعرفة عرف الناس قبل الإقدام على الاجتهاد في هذا الموضوع. وإذا كان موضوع الحكم تخصّصيّاً فيكون على المجتهد واجب الرجوع إلى عرف الخبير في ذلك التخصّص، أو يكون هو من أصحاب الخبرة في هذا التخصّص العلمي، ويعطي رأيه في موضوعاته. وأمّا إذا كانت موضوعات الأحكام من المستنبطات الشرعيّة فالمجتهد هنا يستعين بالمصادر الشرعيّة.

ويُعلم من التوضيح السابق أنّ عنصر الزمان، أو حتى عنصر المكان أيضاً، وإن كانا من العناصر التي تلعب دوراً أساسياً في الاجتهاد، إلّا أنّهما لا يمثّلان بديلاً عن الإجماع في أيّ حال من الأحوال، لأن الإجماع والذي يعني الأخذ بحكم المعصوم، يُعدّ من المعرفة الدينيّة ومن مصادر معرفة الحكم، في حين أنّ الزمان

والمكان يمثّلان عنصرين، يرتبطان بموضوع الحكم أو العرف الذي هو محلّ نظر الشارع، ومعرفتهما من الأمور المقدّمة على الاجتهاد، أو من الأمور التي يستعين بها المجتهد في معرفة عرف الشارع؛ لذلك فإنّ اجتهاد المجتهد البعيد، والغريب عن مسائل زمانه، وموضوعاته، سيكون عقيماً، وعديم الفائدة بالنسبة إلى مسائل الزمان وحوادثه.

ولا بدّ من التوضيح هنا، أنّ تغيير وتأويل أسس الاجتهاد، والنزول بها إلى مستوى عمل علمي تجريبي محض، وإن كانت نتيجة أتت من تحليل، ودراسة الكتب المذكورة آنفاً، إلّا أنّ هذا المعنى قد لا يكون هو ما أراده الدكتور علي شريعتي. وهذا يعني احتمال حصول إغفال، أو عدم فهم لبعض العبارات المختلفة التي وردت في أقسام متنوّعة من آثاره ومؤلّفاته، وهو ما أدّى إلى تأويل مخالف لما يُفهم من ظاهر هذه العبارات. ومع هذا، فإنّ جميع ذلك لا يمكنه أن يقضي على العوامل المساعدة على الاستنباطات التجديديّة التي تؤدّي إلى إنكار المعرفة الدينيّة، وإنكار دورها في حياة الفرد والمجتمع، وهو ما أصاب القوّة الدينيّة بنوعٍ من القلق والشعور بالخطر، وخاصة عندما شاهدت هذه القوّة اتّساع قواعد التيارات التجديديّة، وانتشار حركاتها التي تبنّت تفسير الدين تفسيراً ماركسياً بسرعة كبيرة.

وانطلاقاً من ذلك، فإنّ شعار العودة وقدرته على مواجهة الحركات التنويريّة الفكريّة اليساريّة، بالإضافة إلى دوره الكبير في تقويض الحركات التنويريّة الفكريّة الدينيّة، كان جديراً للثناء على القوّة الدينيّة وتأييدها. وليس من السهولة طبعاً التغاضي عن التبريرات التنويريّة، التي استظلّت بذلك الشعار وأساءت إلى قدسيّة التقاليد وثباتها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القوّة الدينيّة انطلقت منذ عام 1963م كحركة سياسيّة واسعة، معارضة للنظام المستبد آنذاك. ونجم عنها صراع دمويّ عنيف، وخلافاً لحال هذه القوّة في بداية الحركة الدستوريّة، لم تبدِ اهتماماً جاداً بالتفاوت الحقيقي الموجود بين هويّتها التقليديّة وبين الحركات التنويريّة الفكريّة الدينيّة التي ظهرت بتأثير الحضور الاجتماعي للدين، وإنّما فتحت ذراعيها للحركات الجديدة، وصرفت جميع جهودها صوب تبيين الجوانب الاجتماعيّة والثوريّة للإسلام، أو شغلت نفسها بمناهضة ومحاربة الحركات التنويريّة الفكريّة الإلحاديّة، وبتفنيد كلّ ما كانت تثيره من إشكالات وشكوك؛ وهذا الأمر كان واضحاً في أغلب مؤلّفات الشهيد مطهّري رَحِمَهُ اللهُ من هذا الوقت، ولغاية زمان تأسيس حسينية «ارشاد» من قبيل كتاب «الإنسان والمصير»، وكتاب «القوة الجاذبة والدافعة عند الإمام علي»، «الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران»، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»....

وبعدما بلغت الحركات التجديديّة أوجها، وهي تكيل التهم، وتلقي الشكوك لإضعاف وإنكار التقاليد الدينيّة، ظهرت في مقابلها مواقف وحركات فكريّة جديدة تبنّت توضيح وحماية السنن الدينيّة.

من الطبيعي أنّ الاهتمام الأوّل، والأساس بهذا الخطر الجديد الذي كان يهدّد القوّة الدينيّة من الداخل، جاء من قِبَل من كانوا على معرفة كبيرة، ودقيقة، وعميقة بمباني الفكر الديني. ولهذا فإنّ أوّل موقف في هذا الخصوص برز في الاتجاه العلمي للشهيد المطهّري، وفي آثاره الدينيّة التي نُشرت منذ عام 1970م. ففي مقدمة المجلد الخامس من أصول الفلسفة، والذي تمّ تأليفه في عام 1970م، أورد الشهيد أدلّة وبراهين تثبت ضعف التيارات التجديديّة في مواطن كثيرة ـ وخاصة مؤلّفات «بازرگان وإقبال».

لقد ركّز الشهيد المطهّري أعماله الفكريّة في إطار تعميق المعرفة الدينيّة، بعدما كانت غالباً ما تتناول الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة للدين، وبدأ بإلقاء المحاضرات الفلسفيّة في طهران، وقم؛ تحوّلت في الأعوام اللّاحقة، بعد طبعها ونشرها، إلى مصدر مهم من المصادر العقليّة في الفكر الشيعي. ومن مساعيه أيضاً، تأليف سلسلة دروس حملت عنوان «مقدمة على الرؤية الكونيّة الإسلاميّة». ويظهر مما سبق أنّ دروسه وتعاليمه الفلسفيّة، والدينيّة كانت تتركز في عقد السبعينّيات في اتجاهين هي:

ـ الاتجاه الأوّل: نقد الفلسفة الماركسيّة، التي استطاعت من خلال هجماتها المتكرّرة، توسيع قاعدة نفوذها إلى أقصى حدّ بين الأوساط التنويريّة الفكريّة الدينيّة وغير الدينيّة.

ـ الاتجاه الثاني: تفسير الفطرة التي يطلق عليها الشهيد «أم المعارف الإسلاميّة»، سعى في هذا الاتجاه إلى إعطاء تفسير دينيّ وإلهيّ لشعار العودة إلى الذات، مع تقويض عوامل الانحراف والالتقاط فيه.

لقد أطلق الشهيد المطّهري تحذيره من الخطر الجديد الذي كان يستشعره من الحركات التجديديّة في جمل ومقالات منها:

«البعض الآخر ممن يبدي اهتمامه بحوادث اليوم، ويفكّر بالحال وبالمستقبل، يتنازل بسخاء عن بعض أمور الإسلام، ويجعل الذوق اليومي معياراً، ويطلق مصطلحات من قبيل الاجتهاد الحر على استعمال الذوق والروح الحاكمة على الزمان كمعيار للإسلام بدلاً من أن يتخذ الإسلام معياراً للحق وللباطل. ومن الأمثلة على ذلك: قول إنّ المهر في الزواج يجب أن يُلغى؛ لأنّه لا يوافق ذوق العصر، وأن الإجارة والمضاربة والمزارعة من معالم النظام الرأسمالي، وأن الحكم الفلاني هو من ذكريات عهد آخر وهكذا. إنّ

الإسلام دين عقل واجتهاد، والاجتهاد لا يحكم هكذا كيفما اتفق، وهنا لابد من الإذعان إلى أمر مهم وهو أننا لا نوافق على كلّ شيء، بل لدينا رأينا المستقل في الأمور. وحتى بالنسبة إلى المعايير التي يضعها بعض علماء السنّة من المتنوّرين من أمثال محمد عبده وإقبال، من أجل حلّ المشاكل الجديدة من قبيل: فصل العبادات عن المعاملات والمفاهيم الخاصة التي أطلقوها حول الإجماع، الاجتهاد، الشورى وغير ذلك، وأيضاً نظرتهم حول الرؤية الكونية الإسلاميّة، كلّه غير مقبول بالنسبة إلينا وخاصة نحن الذين نشأنا بين ثنايا الثقافة الإسلاميّة المتطوّرة للفقه الشيعي....

لسنا بحاجة إلى الاقتداء بأشخاص أمثال: محمد عبده، وإقبال اللّاهوري، وفريد وجدي، وسيد قطب، ومحمد الغزالي وغيرهم. وعلى أي حال، إنّ الحركة التجديديّة الإفراطية التي كانت وما زالت موجودة بين الشيعة والسنّة تعتبر آفة عظيمة للنهضة؛ لأنّها في الحقيقة تقوم بتزيين الإسلام بما هو ليس منه، وتحسين صورة ما هو ليس من الإسلام بالإسلام بقصد إضفاء لون الزمان عليه، أو لتطابقه مع الزمان. وهنا يصبح لزاماً على قيادة النهضة التصدّي لهم»[1].

لا شك في أنّ الخطر المذكور كان تهديداً جاداً، وعدم الانتباه إليه يقضي على قدرة الدين من الداخل، وكان التركيز عليه يؤدّي أيضاً إلى بروز انشقاق، واختلاف داخليّ بين صفوف القوّة الدينيّة، في وقت كانت هذه القوّة منهمكة بصراعها الحاد مع حكم استبدادي استعماريّ قوي، وهو ما يعني أنّ هذا الانشقاق سيكون بمثابة ضربة سياسيّة مهلكة ومؤثّرة، وهو مالم يكن خافياً عن أنظار الحكم المستبدّ؛ ولهذا قام النظام الحاكم بنشر كتاب تجديديّ ضعيف يعجز

---

(1) المطهّري، مرتضى، **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، ص 93.

عن الصمود في أوساط التنوّر الفكريّ، يتناول فيه بعض المسائل الحوزوية، ويستهدف من ورائه توسيع الاختلافات وتعميق الانشقاقات. كان هدف النظام من هذا الأسلوب دفع قيادة الحركة الدينيّة إلى تيار التقاطي بعيد عن التيار التقليدي، ظناً منه أنه سوف يتمكّن عبر هذا الطريق من إضعاف قاعدته الحوزويّة. وعلى هذا الأساس خلقت المسائل الفكريّة السابقة مشاكل سياسيّة جديرة بالاهتمام بالنسبة إلى القوة الدينيّة.

بعض الأفراد الذين أدركوا بدقة، واهتمام نقاط الضعف الفكريّة للحركات التجديديّة والالتقاطيّة، دخلوا المعركة معتمدين على قدرتهم واستعداداتهم الذاتية، وأمّا البعض الآخر ممن شخّص نقاط الضعف السياسيّة لهذه الاختلافات فقد حاول إخفائها عن الأنظار. ولكن الأمر المؤثّر والأهم في هذا الوسط بالنسبة إلى مصير هذه النهضة وهذه الحركة الدينيّة، هو موقف وعمل القيادة.

لم يكن الإمام رحمه الله في قيادته لهذه الثورة مجرد فقيهٍ وأصوليّ، وإنّما كان فيلسوفاً وعارفاً، تقدّم بأوّل خطوة باتجاه توجيه، إنضاج الحياة العقليّة للحوزة العلميّة في قم. وما الشهيد المطهّري إلّا ثمرة نضجت في بستان معرفة الإمام رحمه الله وعلمه، لأنّه درس الجزء الأعظم من العلوم العقليّة على يد الإمام رحمه الله. إنّ تبحّر الإمام رحمه الله في العلوم العقليّة أعطاه القدرة الكافية والدراية اللّازمة لتشخيص الحركات الفكريّة المختلفة، ولهذا كان أوّل من عرف الخصوصيّات الفكريّة للحركات التجديديّة الالتقاطيّة ومخاطرها الآتية.

وفي الأعوام التي سبقت عام 1970م، أرسل آية الله الطالقاني وآية الله المطهّري اثنين من أفراد منظّمة المجاهدين إلى الإمام رحمه الله، متوقّعين دعمه ماديّاً ومعنوياً، إلّا أنّ سماحته، كما أوضح بعد انتصار الثورة، جلس لمدة ثلاثين يوماً أو أكثر يستمع يومياً كلامهما

والمبادئ الفكريّة التي يطرحانها والأمور السياسيّة التي يطلبانها، وبعدما تأكد من رسوخ الالتقاط في أفكارهما، انصرف عن دعمهما بإسلوب لطيف وهادئ ينسجم مع منهج قائد سياسيّ عقلائي. وهذه الحادثة خير دليل على اهتمام قيادة الحركة بالآفات الفكريّة التي تهدد النهضة، في الوقت الذي كان فيه الآخرون يركّزون اهتماماتهم على الجوانب السياسيّة للنهضة فقط.

لقد كانت قيادة الحركة في تلك السنوات تحرص على احتواء جميع التيارات السياسيّة الموجودة، على الرغم من توجّسها الخطر وما يقتضيه من اجتناب كلّ المواقف والإثارات التي من شأنها تمزيق وحدة وانسجام الحركة السياسيّة الموجودة آنذاك. ودعت الجميع من خلال خطبها العامة والخاصة إلى الوحدة والانسجام، ولم تثر على الإطلاق أيّ نقطة خلاف مع التيارات المختلفة المنضوية تحتها سياسياً.

وكان وجود المرجعيّة الشيعيّة في موقع القيادة قد منح القوى الدينيّة المعتقدة بالتقاليد نوعاً من الطمأنينة، ودفعها إلى الثبات والاستمرار في حركتها السياسيّة، على الرغم من جميع المخاطر التي كانت تستشعرها من التيارات الداخليّة.

وأمّا الجهود التي كان النظام يبذلها للإيحاء بانتهاء قيادة الحركة إلى بعض التيارات الخاصة التي لا تخلو من الاتجاهات التجديديّة، فقد كانت ترفد من جماعتين هما:

الأولى: المقربون الذين كانوا يهبّون لحماية التيارات التنويريّة الضعيفة، والقويّة بصورة علنية انطلاقاً من البعد السياسيّ للقضية.

الثانية: المغرضون أو الجهلاء المتهتّكون الذين كانوا يدّعون الكثير بالرغم من حجمهم الصغير واستيعابهم الناقص، وكان هؤلاء يحاولون تأجيج نار الفتنة والاختلاف، وهؤلاء حين يثيرون التهم

ضدّ القائد والمقربين إليه، كانوا يضعون أنفسهم في ركب النظام الحاكم والمحققين لأهدافه، إلّا أنّ تاريخ الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ في الحوزات العلميّة، وثقة الحوزة به قضت على جميع تلك المساعي العقيمة، وأبطلت مفعولها. ولهذا شرع الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ بحركته قبل خمس عشرة سنة، بعدما حفظ وثبّت قيادته لكلّ المجامع المختلفة، مستفيداً من مكانة ونفوذ المرجعيّة الشيعيّة، حتى قادها بمشيئة الإله جلّ وعلا وإرادته إلى ساحة النصر.

لقد انطلق المدّ العظيم للثورة في عام 1977م، في وقت كان النظام في أوج اقتداره الاقتصادي، والسياسي والعسكري، وخصوصاً أنّ سعر النفط كان في عقد السبعينيات يتصاعد بصورة غير مسبوقة، ما زاد من الإمكانات الاقتصاديّة للنظام. ومن الجدير ذكره هنا، أنّ هذه الإمكانات العظيمة لم تكن تُستثمر في بناء اقتصاد مستقلّ وسليم، وإنّما كانت تُستعمل في عكس هذا الاتجاه؛ أي في تدمير الاقتصاد الموجود بصورة كاملة، وإيجاد رفاه زائف لم يسبق له مثيل في المدن. بالإضافة إلى ذهاب نسبة عالية من هذه الإمكانات إلى تأمين القوّة العسكرية والأمنيّة للبلاد، وشراء الأسلحة مما يستدعي ذهاب الجزء الأعظم من تلك الأموال إلى خزينة الاقتصاد الأميركي ليُعيد دورانه في فلكها ثانية، وبالتالي تحويل إيران إلى قوة عسكرية تابعة، تلعب دور الشرطي في المنطقة.

فمنذ عام 1974م استطاع النظام الحاكم إخراج الحركات السياسيّة التي استظلّت بالجو السياسيّ، الذي ساد بعد أحداث العام 1963م، والتي تأثّرت بأساليب النضال الأجنبية، والحركات التي كانت تمارس حرب العصابات، من دائرة الصراع وتم القضاء عليها.

لقد جاء انتصار الثورة في ظرف، ذاقت فيه جميع قوى التنوير الفكري الدينيّ وغير الدينيّ مرارة الفشل والانكسار، واستكانت إلى

الوضع الموجود بإعلان التوبة الجماعية ممّا حدث، بالإضافة إلى إبرام القسم، وتقديم التعهّدات بعدم تكراره. وكان الاستبداد الاستعماري في أوج اقتداره، إلّا أنّ القدرة العظيمة للدين والقوّة العجيبة للإمكانات التقليديّة، برزت مرة أخرى لتلعب الدور الأساس في التحوّلات الاجتماعيّة في إيران، وتخلق وضعاً جديداً لهذه القوى ولسائر القوى الاجتماعيّة الموجودة في هذا البلد.

الخلاصة

نخلص مما سبق إلى القول، إنّ التيارات والحركات التنويريّة الفكريّة والدينيّة، والتي تشكّلت بقيادة تنويريّة بعد تأخير استمر قرن من الزمان، يمكن بحثها في نظرة كلية تحت عناوين أربعة هي:

أ - التيارات التي تفسّر التنوير الفكري الدينيّ في ضوء العلوم الطبيعيّة والحياتيّة.

ب - التيارات المتأثّرة بالثقافة الماركسيّة.

جـ - الرؤية المتأثّرة بأفكار «إقبال اللّاهوري».

د - العودة إلى الذات وموقف علم الاجتماع من الدين.

فمنذ عقد الستينيات، حيث ظهرت الأرضيّة الاجتماعيّة المناسبة للحركات التنويريّة الفكريّة الدينيّة، وبسبب الجو العام الحاكم على التنوير، بدا تفسير الدين وفق مفاهيم العلوم الطبيعيّة أقلّ جاذبية. فإذا كان بازركان يعتقد بأن العلوم الطبيعيّة هي محور تطوّر البشر، فإنّ الجيل التالي مال إلى تفسير الدين تنويرياً بالاعتماد على الاتجاهات اليساريّة، التي كان يدعو إليها الجناح اليساري منذ عام 1940م، معتبرين طريق الأنبياء هو الطريق الذي ينتهي إليه البشر حسب ما تنبأ به العلم أو أقرته المادّية التاريخية.

وأمّا القوّة الدينيّة فقد رحّبت بمواقف التيارات التنويريّة الدينيّة كما كانت تفعل في بداية الحركة الدستورية (= المشروطة)، وتفسر جميع نشاطات هذه التيارات في إطار فلسفة الأحكام، إلّا أنّ هذه القوّة بدأت بالتحسّس من هذا التيار ومن صفته الالتقاطيّة، وبلغ هذا الموقف ذروته حينما أعلنت منظّمة «مجاهدي خلق» في بيانها عن تغيير مواقفها، معتبرة أنّ الثوب البالي للإسلام، والذي مضى عليه ألف وأربعمائة سنة، كلّما رُتق من مكان بالتبريرات العلميّة فُتق من مكان آخر.

إن تغيير أيديولوجيا المنظّمة في عام 1974م، وبعد مضي عشر سنوات على انتفاضة الخامس عشر من خرداد، كان يُعبر عن انتصار جديد للجناح اليساري في الحركات التنويريّة، والذي استطاع من خلال الحفاظ على صفته الإلحادية العلنية إبقاء الخصوصيّة التنويريّة، التي كانت موجودة قبل عقد الستينيات، وهذا الأمر أدّى إلى اتخاذ مواقف جديدة من قبل القوّة الدينيّة، وسائر القوى التنويريّة الأخرى التي لا تعتقد بالماركسيّة.

وأمّا التوجّه والاهتمام «بإقبال اللّاهوري» فقد بدأ في العقدين السادس والسابع، بعد مضيّ نصف قرن على حياته العلميّة في الهند وباكستان. وكان إقبال يعتقد ان لا اختلاف ولا صراع بين الدين الحقيقي وبين العلم بمعناه الغربي، لا بل أن الدين ليس لديه رسالة غير نشر العلم والدعوة إليه، ولهذا فإنّ الصراع بينهما، كما هو ثابت في تاريخ الغرب، كان بسبب مواقف الكنيسة.

ويُقسِّم إقبال التاريخ إلى مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ؛ ففي مرحلة الطفولة كان الإنسان خالياً من المعرفة العلميّة ـ التجريبيّة، وهدايته الاجتماعيّة كانت تسير وفق نوع من المعرفة الغريزيّة التي يطلق عليها اسم الوحي. وبعدما وصل إلى مرحلة البلوغ ظهر النبيّ الخاتم (ص). وهذا يعني أنّ نبي الإسلام (ص) قد جاء بين عالمين

أحدهما قديم والآخر جديد، فأمّا العالم القديم فكانت قيادته بعهدة الوحي، وأمّا الجديد فستكون القيادة فيه بيد العلم بدلاً عن الوحي.

وعليه، فإنّ حل النزاع بالنحو الذي يتصوّره «إقبال اللّاهوري» لا يعدو كونه تضحية بالمعرفة الدينيّة وإعطاء الأصالة للمعرفة التجريبية.

يقول الشهيد المطهّري في نقده لهذا الرأي: «**إذا صحت هذه الفلسفة فإنّ الحاجة إلى الوحي الجديد والنبي الجديد ستنتفي، بل إن الحاجة إلى مطلق هداية الوحي ستكون منتفية أيضاً**».

في النصف الأوّل من القرن العشرين، وبعدما أصبح المذهب الوظائفي الذي قال به «بارسنز» في مركز اهتمامات علم الاجتماع الكلاسيكي، سقطت النظريّات ذات الاتجاه الواحد والتي كانت تؤمّن مبادئ نظريات استعمار القرن التاسع عشر، مما أدّى إلى بروز جماعة تنويريّة في دول أفريقيا ركّزت رؤيتها الاستقلالية على الهيكل الاجتماعي والثقافيّ لمجتمعاتها، ثم قامت بدراسة الحالة النفسية لظاهرة الاغتراب، بعدما وضعت الحجر الأساس لحركة مستقلّة تعتمد على الإمكانات والقدرات الذاتية.

فإذا تم نقد الغرب أو ظاهرة الاغتراب في إطار تحليل اجتماعيّ محض يقوم على أساس معرفة حسّيّة، فلن تكون هناك قدرة على الحكم حول الثقافات المختلفة وحول الهياكل الاجتماعيّة المتنوّعة، ولا يكون هنالك أيّ أمر ثابت أو مقدّس، وإنّما ينظر إلى أيّ نوع من الثبات وكأنه مخالف لمقتضى الطبيعة المتغيّرة والمتحوّلة للإنسان والمجتمع. وعلى هذا الأساس لن يحمل شعار العودة إلى الذات «الفطرة» معنى العودة إلى السنّة الإلٰهيّة والسماوية. وأمّا إذا كانت معرفة الغرب والاغتراب قائمة على أُسس معرفة فلسفيّة دينيّة، وتمّت معرفة الفطرة الإلٰهيّة للإنسان واستخلافه بالنسبة إلى السماء الله

الحسنى وصفاته، فإنّ شعار العودة هذا سيحمل معنى العودة إلى الفطرة التوحيديّة ومعنى العمل بالسنّة الإلٰهيّة.

قام الدكتور علي شريعتي بتوجيه أقوى الحملات الهجوميّة على التيارات التنويريّة الإلحاديّة، التي تبنّت التصدّي لكلّ حركة أو تيار لا يحمل الصبغة الغربيّة، متأثّراً في ذلك ببعض مثقفي القارة السوداء الذين أسّسوا لنهضة شعارها «العودة إلى الذات».

إنّ التأثير القوي لهذا الشعار، نشأ من الصيغة التنويريّة لهذا الاستدلال من جهة، ومن جهة أخرى يعود إلى القدرة على تطبيقه على الأهداف الدينيّة الأخرى. وإنّ الحكم حول كون هذا النوع من الدفاع عن الدين، وأنّه هل يعد تبريراً تنويرياً أم تفسيراً ملتزماً بالسنّة؟ فهذا يعتمد على فهم طريقة تحليل ظاهرة الاغتراب، والاغتراب عن الذات، وكذلك حول الهويّة الحقيقيّة للإنسان.

تُلاحظ في بعض آثار، ومؤلّفات الدكتور علي شريعتي، دلائل واضحة لتحليل يؤدّي إلى الهبوط بالمعرفة الدينيّة إلى مستوى العلوم التجريبّية المحضة. وهذا النوع من الخطأ يُلاحظ بنسبة أقل في الآثار المتأخّرة لجلال آل أحمد، حيث يُلاحظ أيضاً في بعض مؤلّفات آل أحمد نوع من إضفاء القدسيّة على السُنّة، وكذلك إعطائها أصالة فوق تجريبّية أو غير استقرائيّة.

إن تغيير وتأويل أُسس الاجتهاد، ونعني منها الكتاب، السنّة، العقل والإجماع، بالشكل الذي يهبط بالاجتهاد إلى مستوى أيّ فعل علمي ـ تجريبي محض، يتراءى في الظاهر من خلال تحليل بعض آثار الدكتور شريعتي، ولكن قد لا تكون هذه هي النتيجة التي يريد هو التمسّك بها.

أمّا الشهيد المطهّري فقد قرّر مواجهة الهجوم الثاني للماركسيّة

في عقد السبعينيات، من خلال النقد الفلسفي لها، ومن أجل التوقيّ من دخول عوامل الانحراف والالتقاط إلى شعار «العودة إلى الذات»، ومن أجل أن يقترن هذا الشعار بتفسير عقلي وديني، قام بتبيين مسألة الفطرة، وأطلق عليها عنوان «أُم المعارف الإسلاميّة».

وفي الظروف التي ينشأ فيها، بسبب بعض المسائل الفكريّة، اضطراب يهدد الذهنيّة الدينيّة للمجتمع، يكون لحضور المرجعيّة الشيعيّة في مواقع العبادة أثر إيجابيّ لبعث الطمأنينة في نفوس القوى الدينيّة المعتقدة بالتقاليد الدينيّة.

ونشير هنا إلى أنّه كانت هناك محاولات من قبل النظام لإلحاق قيادة الحركة بالتيارات الخاصة، والتي لا تخلو من الاتجاهات التجديديّة. وهي وإن كانت مدعومة من قبل بعض المجامع، إلّا أنّ تاريخ الإمام في الحوزات العلميّة، وثقة الحوزة به أبطل مفعول جميع تلك المحاولات. كان الإمام رَحِمَهُ اللهُ قد تنبّه قبل غيره، ومنذ الستينيات إلى الآفات الفكريّة للنهضة، واستطاع من خلال حفظه للقيادة واستيعابه لجميع الحركات والفئات المختلفة، وعن طريق الاستفادة من مكانة المرجعيّة الشيعيّة ونفوذها الشيعي، استطاع أن يكلّل حركته بالنصر، بعون الله، والتي كان قد بدأها قبل خمس عشرة سنة.